
herausgegeben von:	Andreas M. Weiß	Fachbereich Praktische Theologie – Moralthologie
	Ulrich Winkler	Fachbereich Systematische Theologie
		Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

EDITORIAL	Spiritualität (<i>Ulrich Winkler, Judith Gruber</i>)	1
Roman A. Siebenrock	Vom biografisch eingefleischten Geist. Systematische Zugänge zur christlichen Spiritualität heute	5
Daniel Kosch	Jesus – ein Mystiker?	19
Michaela Puzicha	Benediktinische Spiritualität, ihre Wurzeln in der Patristik und ihre Aktualität	44
Irmgard Kampmann	Unbändige Lust zu denken und zu lieben. Die Mystik Marguerite Poretes (+ 1310) und die Spiritualität intellektueller Frauen heute	64
Anton A. Bucher	Psychologie der Spiritualität	77
Franz Gmainer-Pranzl	Spiritualität(en) als Krisis und Verheißung der Religionen. Eine theologische Suchbewegung	88
Sigrid Rettenbacher	Grenzen des Sagbaren. Zur Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen – Eine Fallstudie	110
Cyprian Krause	Rettende und gerettete Spontaneität in <i>Cur Deus homo</i> . Ironien der Erlösungslehre des hl. Anselm von Canterbury	125
Judith Gruber / Martin Dürnberger	Glosse : Wo Gott und Mensch zusammenstoßen, entsteht Tragödie	151
 Besprechungen		
Mendonca, Clemens	Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	157
Bernhardt, Reinhold / Von Stosch, Klaus (Hg.)	Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (<i>Judith Gruber</i>)	159
Schreijäck, Thomas / Wenzel, Knut (Hg.)	Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerung und Impulse für die deutschspr. Theologie und Glaubenskommunikation (<i>F. Gmainer-Pranzl</i>)....	162
Malibabo, Balimbanga	Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	164
Palmyre-Florigny, Danièle Haupt, Gernot	Kreolische Kultur und Religion in Mauritius (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	166
	Antiziganismus und Religion. Elemente einer Theologie der Roma-Befreiung. (<i>Lukas Marcel Vosicky</i>).....	168
Knitter, Paul F.	Without Buddha I Could not be a Christian. (<i>John D'Arcy May</i>)	169
Koslowski, Jutta	Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (<i>Th. Fornet-Ponse</i>)	174
Lintner, Martin	Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien. (<i>Werner Wolbert</i>)	178
Schockenhoff, Eberhard	Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen. (<i>W. Wolbert</i>).....	180

[Anschriften der Autorinnen und Autoren:](#)

O.Univ.Prof. Dr. BUCHER Anton, Fachbereich Praktische Theologie – Religionspädagogik, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg; O.Univ.-Prof. DDr. Franz GMAINER-PRANZL, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg; Dr.in Irmgard KAMPMANN, Voßstraße 16, D-44801 Bochum; Dr. Daniel KOSCH, Hirschengraben 66, CH-8001 Zürich; P. Cyprian KRAUSE OSB, Benediktinerabtei, D-56653 Maria Laach; Michaela PUZICHA OSB, Institut für Benediktinische Studien ibs, Postfach 113, 5010 Salzburg; MMag.a Sigrid RETTENBACHER, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1 5020 Salzburg; Univ.Prof. Dr. Roman SIEBENROCK, Institut für Systematische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; [Internet](http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm): <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; [Herausgeber](#): Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at; [Umschlag-Graphik](#): Karl-Heinz Kronawetter; [Layout](#): Ulrich Winkler; [Druck](#): Hausdruckerei der Universität Salzburg; [Bankverbindungen](#): A: SaThZ Uni-Sbg. §27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD**: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 520 60 410; **CH**: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; **Italien**: Raiffeisenkasse Bozen-Gries, ABI 08081, CAB 11601, K/K 03/01/20403-3. [Abonnement](#): zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; [Preis](#): Einzelheft: 6,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; [Bestellungen](#) an: Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; [Besprechungen](#): Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Spiritualität verantworten

Heiliger Atem – Du Sakrament des Geistes! Mit diesen Worten hat P. Christian Rutishauser SJ kürzlich eine Morgenmeditation am Lassalle-Haus / Schweiz eingeleitet. Durch Gottes Menschwerdung in Jesus von Nazareth ist die Kommunikation und *communio* zwischen Gott und Schöpfung neu ins Fließen gekommen und eingeflossen in die Kreativität der frühkirchlichen Sprache, sodass eine christologische Idiomenkommunikation zur Regel erhoben wurde. Menschliches kann vom Göttlichen, und Göttliches kann vom Menschen *ausgesagt* werden. Die Ursprungs- und Gegenwartsform dieser schöpferisch schenkenden und beistehenden Macht Gottes zeigt sich im schwebenden und entflammenden Gottesgeist, der dem Leben eingehaucht Kreativität entzündet.

Unser postsäkulares Zeitalter wurde vielleicht 1968 am Broadway mit *the dawning of the Age of Aquarius* eingeleitet – und der Friedenssehnsucht (*Then peace will guide the planets / And love will steer the stars*) –, damit es Licht werde in der Welt, *Let the sun shine in*. Säkulare Religionsüberwindungsprophezeiungen überlebend, knüpft ein komplexes Phänomen mit dem Begriff der *Spiritualität* daran an. Theologische Sprache hat den Begriff ebenfalls entdeckt. Dass Spiritualität als Containerbegriff firmiert, muss auch für die Theologie kein Nachteil sein, drückt doch das viel strapazierte Mystikzitat von Karl Rahner genau diese Sehnsucht nach Erfahrungsanreicherung des gelehrten Glaubens aus, damit gelebter Glaube werde, in dem sich Lehre, Geistlichkeit und Geist begegnen. Damit sind vielleicht schon zwei konstitutive Zutaten in diesem Spiritualitätscontainer genannt: Geist und Erfahrung. Und vielleicht sind diese beiden eine Sehnsuchtssignatur unserer postsäkularen Gegenwart, der verzweckten Rationalität überdrüssig. Sie verbinden uns in der Unübersichtlichkeit der fragmentierten und pluralen Ausformungen mit nicht so wenigen unserer Zeitgenoss/inn/en.

Der Begriff der Spiritualität hat Eingang gefunden in die Theologie, sie wird als Fach im Curriculum des Theologiestudiums unterrichtet, nicht selten jedoch auf die meist historische Darstellung christlicher Spiritualitätstypen beschränkt. Unzählige Spiritualitätsformen finden sich jedoch in der kirchlichen Pastoral und noch mehr in der persönlichen Praxis der Christinnen und Christen, mit vielen Anreicherungen aus anderen spirituellen, kulturellen und religiösen Traditionen. Darauf gibt es einen geschärften religionssoziologischen Blick, das Phänomen ist aufgespürt. Systematisch-theologische und religionstheologische Ausleuchtungen stehen erst am Anfang. Das reguläre Theologiestudium ist davon wenig erfasst.

Deshalb wurde mit der letzten Studienplanreform an der Universität Salzburg ein Modul zur Spiritualität in die theologischen Curricula aufgenommen. Aus diesem Anlass schreitet dieses Heft der SaThZ einige Stationen der darin enthaltenen Themen ab. Dabei kann auf die Erfahrungen eines mehrmals durchgeführten und erfolgreich laufenden Universitätslehrgangs *Spirituelle Theologie*

im interreligiösen Prozess am Zentrum *Theologie Interkulturell und Studium der Religionen* gebaut werden, der in Salzburg zusammen mit dem Bildungshaus St. Virgil und mit der Kirchlich-Pädagogischen Hochschule: Edith Stein, und in der Schweiz zusammen mit dem Lassalle-Haus/Bad Schönbrunn und dem Romero-Haus/Luzern, durchgeführt wird.

Das Begrüßungsschild des Lassalle-Hauses erläutert: „Zentrum für Spiritualität, Dialog und Verantwortung“, und schlägt damit einen Bogen zum selbstsprechenden Namen des Romero-Hauses, benannt nach dem ermordeten Erzbischof. Sehnsucht nach institutionsbefreier Erfahrung – transkulturell und interreligiös, säkular wie konfessionell, wohlfühlend und asketisch – gehört zur Subjektivitätsseite von Spiritualität, die in ihrer Disparität oft dem beliebigen Leichtsinn zugeschrieben wird, statt darin ein authentisches Anliegen vieler Menschen zu orten. Dafür muss Spiritualität eingebunden werden in dialogische und prozessuale Auseinandersetzungen, methodischer wie theologischer, religionsphilosophischer und -wissenschaftlicher Natur, und Begegnungen, um Verantwortung abzulegen und schließlich Verantwortung zu übernehmen. Die Präsenz meines Atems verschwimmt mich mit dem Atem allen Lebens. Es betet in mir (Röm 8,26; 1 Kor 3,16). Als Sakrament des Heiligen Geistes ruft er mich in seine Nachfolge, anderen zum Atmen zu helfen.

Die ersten sechs Artikel schreiten Teilbereiche der Curricula ab, die letzten beiden vertiefen Brennpunkte der Gottesrede vor dem Ort anderer Religionen und virulenter Theologiegeschichte.

Einen umfassenden Begriffsrahmen christlicher Spiritualität spannt ROMAN SIEBENROCK, Innsbruck, in einem systematischen Zugang auf. Er fasst Spiritualität als ein integrales Moment der Tradition und unterminiert so mit einem Konzept „eingefleischter Geist“ die Dichotomien von Fleisch und Geist, aber auch von Geist und Institution. Beide werden als unausweichliche Pole einer christlichen Gott-Rede und christlichen Gott-Glaubens eingeführt, die sich analog zum Christuseignis in der Spannung von Partikularität und Universalität zu verorten haben. Inkarnationstheologisch wird Spiritualität als „biografisch ratifizierte Gott-Rede“ verstanden, die sich in den vier Dimensionen Leben - Welt - Gemeinschaft - Wahrheit zu bewähren hat.

Als Exeget wirft DANIEL KOSCH, Zürich, einen historisch-kritischen Blick auf Jesus, den Mystiker. Geleitet von einem Verständnis von Spiritualität, das Mystik mit Bonhoeffer "mitten in der Welt" verortet und sie mit Dorothee Sölle als integrales Moment des Widerstandes gegen herrschende Machtverhältnisse sieht, legt er im neutestamentlichen Befund die Mystik Jesu als einen "anderen Blick" frei, der mitten in der Wirklichkeit Spuren des Reich Gottes entdeckt und so performativ in Gleichnissen und Heilungen Gottes befreiende Gegenwart erfahrbar macht, aber auch seinem ohnmächtigen Schweigen am Kreuz nicht ausweicht. Dieser andere Blick auf die Wirklichkeit zeigt Jesus als einen Mystiker,

der Einheit mit Gott als Erfahrung und Praxis der Solidarität mit allen Menschen erlebt.

Einen Grundriss benediktinscher Spiritualität und ihrer Verortung in der Benediktusregel zeichnet MICHAELA PUZICHA, Varenzell/Salzburg. Sie zeigt deren vielfache, offene und assoziative Verbindungen zum Alten und zum Neuen Testament, insbesondere des Psalters auf und fasst sie als ein symbiotisches Netz an Intertexten auf, in dem sich Tradition kritisch und konstruktiv vollzieht. Im Sinne dieses Traditionsverständnisses wird im Anschluss der Aktualität der Benediktregel für eine benediktinische Spiritualität heute entlang der *stabilitas*, der Gastfreundschaft, des Stundengebetes und der Regeln für das (klösterliche) Zusammenleben nachgegangen.

Die doppelt kritische Dimension einer weiblichen Spiritualität zeigt IRMGARD KAMPMANN, Bochum, an der Biografie Marguerite Poretes (†1310) auf. Als Begine von der Inquisition am Scheiterhaufen verbrannt, trägt die spirituelle Entwicklung dieser gebildeten Frau – aufgezeichnet im *Spiegel der einfachen Seelen* – einen deutlich institutionskritischen Zug. In einem Prozess, in dem Intellektualität und Spiritualität sich untrennbar gegenseitig prägen, erkennt sie die Beziehung zu Gott als eine unvermittelte Liebesbeziehung – sie steht damit für die Unabhängigkeit – weiblichen – Denkens und Liebens, die die Kirche ihrer Zeit als zu gefährlich betrachtete, und der sie auch heute, wie die Autorin mit einem kurzen Blick in die Gegenwart anmerkt, negativ gegenübersteht.

ANTON BUCHER, Salzburg, entwirft eine Psychologie der Spiritualität. Ausgehend von einem Verständnis, das Spiritualität als – sowohl vertikale (hin zu Gott, Transzendenz, einem höheren Wesen) als auch horizontale (hin zu den Mitmenschen, zur Natur, dem gesamten Kosmos) Verbundenheit fasst, werden empirische Zugänge skizziert, die Ergebnisse qualitativer und quantitativer Studien präsentiert und die gesundheitsfördernde Wirkung von Spiritualität aufgezeigt. Der Autor skizziert einen breit gefächerten Zugang zu einer Psychologie der Spiritualität und referiert Forschungsergebnisse, die sie jenseits von theologischer Marginalisierung und psychologischer Pathologisierung verorten lassen.

FRANZ GMAINER-PRANZL, Salzburg, geht einem Spiritualitätsbegriff nach, der auch im Plural der Religionen tragfähig ist, und verortet ihn in der Spannung von Krisis und Verheißung der Religionen: der Differenz, die sie zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen offenhalten, und der Kritik, die sie an allen gegebenen Formen des Religiösen übt. Dieser theologisch gewonnene Spiritualitätsbegriff wird durch eine Darstellung der Entwicklung des Habermas'schen Religionsbegriffs philosophisch eingeholt, religiöse Sprache kann nicht vollständig in einen säkularen Diskurs übersetzt werden. Spiritualität ist jenes Moment, das sich einer säkularisierenden Transformation widersetzt. Dieser Spiritualitätsbegriff dient als Folie für die Entwicklung einer interreligiösen Perspektive, die Gmainer-Pranzl – in Kritik an pluralistischen Ansätzen – befreiungstheologisch konkretisiert und die nicht Differenzen in einem "gemeinsamen letzten Mysterium"

rium" nivelliert, sondern eine interreligiöse Spiritualität im Anschluss an Nostra aetate in den gemeinsamen, drängen Fragen aller Menschen verortet.

Auf die Produktivität der einer christlichen Gottesrede grundgelegten Differenzen weist SIGRID RETTENBACHER in einem anderen Kontext hin und zeigt die Relevanz einer Differenzhermeneutik für eine christliche Theologie der Religionen auf. 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum geht sie den pluralen Hermeneutiken nach, die zur Konstruktion von diskrepanten Theologien führen. Gegen die kritische Folie des postkolonialen Religionsbegriffs von Wilfred Cantwell Smith analysiert sie die religionstheologischen Positionen von Jacques Dupuis' *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, die gegen ihn gerichtete Notifikation, und die lehramtlichen Dokumente *Dialog und Verkündigung* und *Dominus Iesus* und deren jeweiligen Zugriff auf die Konzilstexte. Dabei richtet sie ein besonderes Augenmerk auf den produktiven, respektive negativen Umgang mit Differenzen im Innen und im Außen, der jeweils einen spezifischen religionstheologischen Standpunkt prägt.

Auf einen Vortrag im Rahmen der philosophisch-theologischen Disputation zu „Neueren Interpretationen von Cur Deus Homo“ zum anselmischen 900 Jahr-Jubiläum an der Universität Salzburg geht der Beitrag von CYPRIAN KRAUSE OSB, Maria Laach, zurück. Er legt eine Neuinterpretation der Satisfaktionslehre im rhetorischen Paradigma der „Ironie“ vor und zeigt ihre doppelte Argumentationslinie von diabolischer und symbolischer Ironie auf. Das Paradox, das der Logik von Cur Deus Homo in der Spannung von debere – non debere zugrunde liegt, findet seine Auflösung nicht in einer diabolischen Ironie, die die Schuld des Menschen durch eine euphemistische Rhetorik des non-debere verdrängt, sondern nur in der göttlich-symbolischen Ironie der Stellvertretung am Kreuz, die die Schuld des Menschen und die barmherzige Gerechtigkeit des „je größeren“ Gottes chalzädonensisch aneinander vermittelt.

Judith Gruber / Ulrich Winkler

Wo Gott und Mensch zusammenstoßen, entsteht Tragödie.

Die diesjährigen Salzburger Festspiele stellen sich unter das Motto „Wo Gott und Mensch zusammenstoßen, entsteht Tragödie“. Seismografisch wird mit diesem Thema auf die Rückkehr des Gottes-Themas in den öffentlichen Diskurs reagiert, (religions)kritisch zu seiner Konjunktur Stellung genommen. Der das Motto erläuternde Essay Michael Köhlmeiers wirft grundlegende theologische Problemlinien auf – zwei TheologInnen reagieren.

Von der Subversivität der Gottesnähe

„Wo Gott und Mensch zusammentreffen, entsteht Tragödie“ – so das Motto der diesjährigen Salzburger Festspiele. Entnommen ist es einem Essay Michael Köhlmeiers, der entlang griechischer Mythen und unter Berufung auf Prometheus vor dem allzu vertrauten Umgang mit Göttern warnt: „Wir sollen uns weder anbieten noch uns mit ihnen messen. Wir sollen uns nicht von ihnen bezirzen lassen, und wir sollen sie nicht begehren. Die diesen Ratschlag befolgen, werden gute Chancen haben, glücklich zu sein. – Wir wissen von ihnen nicht, und genau das ist ein Indiz dafür, dass sie es geschafft haben.“ Köhlmeiers Religionskritik, die in der religio, der Bindung des Menschen an Gott, den Ursprung tragischen Leids ortet, erfährt eine Zuspitzung in der Kritik am Monotheismus im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen – hier wird es unmöglich, Gott auszuweichen, die Tragödie ist vorprogrammiert. Und tatsächlich scheint sich das Tragische schon ins Gründungsereignis des Christentums eingeschrieben zu haben. An seinem Beginn steht der qualvolle, aber unausweichliche Tod eines Unschuldigen, der den Anspruch erhob, in ganz besonderer Verbindung mit Gott zu stehen. Und diese tragische Figur ruft uns in die Nachfolge! Im Nachgehen des Kreuzweges wird die Opferbereitschaft nur allzu oft instrumentalisiert, die Tragödie, der unausweichliche Tod von Unschuldigen, gräbt sich in die Geschichte des Christentums ein.

Auf den ersten Blick scheint sich hier Köhlmeiers These von den tragischen Konsequenzen des Zusammentreffens von Gott und Mensch zu bewahrheiten. Ein tieferer Blick in das christliche Narrativ zeigt aber, dass hier das Zusammentreffen von Gott und Mensch noch viel radikaler gefasst ist als im griechischen Mythos. Dieser tiefe Blick legt das subversive Moment in seiner Tragik frei – eine Subversivität, die gerade aus dem Glauben an einen Gott, der bei den Menschen sein will, aktiviert wird. Wenn im christlichen Glauben Jesus Christus als Verkörperung des Zusammentreffens von Mensch und Gott bezeugt wird, dann sprengt das die Vorstellungen der griechischen Tragödien von gott-menschlichen Zwitterwesen, die aus dem erotischen Begehren menschlich gezeichneter Götter

hervorgehen. In Jesus Christus stößt Gott nicht nur auf den Menschen, er wird tatsächlich Mensch. Hier wird im Zusammenstoß die Grenze porös, die Trennung bricht auf. Gott wechselt die Seite – Jesus Christus ist wahrhaft Gott, in ihm sind Gott und Mensch, ungetrennt. Und: aus diesem Zusammentreffen entsteht nicht bloß ein mythisches Fabelwesen. Gott und Mensch vermischen sich nicht zum ungreifbaren Helden eines antiken Mythos. Jesus Christus ist wahrhaft Mensch, aus Fleisch und Blut. Sein Tod ist nicht eine tragische Geschichte, die Katharsis durch schauderndes Mitleid hervorruft, sondern reiht sich, historisch greifbar, ein in die unüberschaubare Zahl jener, die unschuldig und gewaltvoll ums Leben kommen.

Jesus Christus ist wahrhaft Gott und Mensch – damit ist der Ernstfall der Tragödie, des Zusammenstoßes von Gott und Mensch, eingetreten. Auch hier, wie im griechischen Mythos, steht der gewaltvolle Tod eines Unschuldigen im Zentrum. Aber: die starren Masken des Tragödienspiels fallen und enthüllen nicht Menschen, die im Spiel menschliche Götter und vergötterte Menschen darstellen. Vielmehr: dieser Mensch, der am Kreuz stirbt, ist wahrhaft Gottes Sohn (Mk 15,39). Sohn Gottes, das bedeutet, nicht von dieser Welt zu sein, sich nicht dieser Welt und ihren tragischen Kämpfen um Macht, Reichtum, Schönheit verschrieben zu haben. Sohn Gottes, das bedeutet, die Herrschaftsstrukturen dieser Welt zu hinterfragen und so ein Risiko für ihre Mächtigen zu werden. Sohn Gottes, das bedeutet, sich mit denen zu identifizieren, die in dieser Welt ohne Macht, ohnmächtig, sind. Sohn Gottes, das bedeutet, die machtvolle Ordnung dieser Welt auf den Kopf zu stellen und dafür sterben zu müssen. Jesu Tod am Kreuz ist damit nicht Höhepunkt einer tragischen Erzählung, wird nicht als schauderhaftes Schicksal eines einzelnen Helden auf der Bühne dargestellt. Am Kreuz werden vielmehr das unverschuldete Leiden und der gewaltvolle Tod dieses Menschen da(r)-gestellt, herausgestellt, und stehen dabei für das anonyme Leid ungezählter Menschen. In der Identifizierung mit ihrem Schicksal macht der Ernstfall der Tragödie so die Opfer dieser Welt sichtbar – und widersetzt sich damit ihrer machtvollen Verstumung. Die Da-stellung des Kreuzes hat so trotz ihrer zerstörerischen Gewalttätigkeit eine befreiende und erlösende Kraft, weil sie einen Protest in sich trägt, der sich dem auslöschenden Vergessen der Opfer widersetzt. Der tragische Kreuzestod Jesu macht ihr Leiden sichtbar und leistet damit gewaltlosen Widerstand gegen die tödliche Ordnung dieser Welt, die ihre Opfer unsichtbar macht und sie verschwinden lässt. Da-gestellt im Kreuz, eröffnen sich aus dem Protest Wege von Befreiung und Erlösung. Der Ernstfall der Tragödie, der den Zusammenstoß von Gott und Mensch radikalisiert und realisiert, legt inmitten von tödlicher Gewalt eine erlösende Dimension frei und subvertiert damit die Logik des Tragischen. Die Ausweglosigkeit schuldlosen Leidens wird aufgebrochen, die Machenschaften der Mächtigen werden entblößt, Protest wird hörbar, neue Lebensmöglichkeiten werden eröffnet, Auferstehung geschieht.

Diese Durchkreuzung der Tragödie drängt zu einem anderen Gottesbild, das den theologischen Rahmen der tragischen Mythen sprengt. Sie erzählt von einem Gott, der den Menschen nicht gegenübersteht, sondern die Seite wechselt; der menschliches Leid nicht herabbeschwört, sondern sich mit den Leidenden identifiziert, so sehr, dass er mit in den Tod geht; der nicht erotisches Begehren hegt, sondern seine ganzheitliche Liebe zusagt. Es zeigt sich ein Gott, der auf die Menschen stoßen will, mit ihnen sein will, so sehr, dass wir bekennen können, dass er in Jesus Christus Mensch geworden ist.

Und damit schließt sich der Kreis eines Glaubenszirkels. Von Jesus als dem Christus zu sprechen und ihn als die Verkörperung des Zusammenstoßes von Gott und Mensch zu bezeugen – das setzt den Glauben an einen menschenfreundlichen Gott voraus und offenbart Gott gleichzeitig als mit-leidenden Menschenfreund. Und es ist in diesem Glaubenszirkel, dass die subversive Befreiungskraft des Zusammenstoßes von Gott und Mensch aktiviert wird: die Subversion des Tragischen durch den Ernstfall der Tragödie. Die Erinnerung an die Da-Stellung des Kreuzes und damit der Glaube an einen Gott, der sich so sehr mit den Leidenden identifiziert, dass er einer von uns geworden ist, widersetzt sich dem Verschweigen der Opfer und trägt so einen Protest in sich, der die transformative Kraft der Hoffnung auf Befreiung freilegt. Anders als von Köhlmeier vermutet, ist es so gerade Glaube, und damit die Beziehung zu Gott, die die tödliche Logik des Tragischen durchbricht. Nicht die Distanz zu Gott kann die Tragödie verhindern, sondern in der Nähe zu Gott, der auf den Menschen stoßen will, kann ihre leidvolle Dynamik unterlaufen werden.

Judith Gruber

Das Tragische, eine vergessene Kategorie

Das tägliche Geschäft der Salzburger Festspiele ist die Arbeit an Diskurshoheiten. Was dabei im Blick ist, ist nichts weniger als Aufklärung unterm ästhetischen Imperativ: erhellende Aneignungen klassischer Stücke, sensible Lesarten zeitgenössischer Konstellationen, poetische Genealogien der Gegenwart. Derlei beginnt nicht erst bei Fragen nach Spielplänen, Regisseuren oder Inszenierungen, sondern bereits und besonders bei den Festspielmottos und ihren essaysistischen Einbegleitungen; in ihnen wird der programmatische Anspruch manifest, sie sind realexistierender Festspielbetrieb, zum Slogan verdichtet. Das diesjährige Motto und die beigeestellten einführenden Überlegungen Michael Köhlmeiers sind dabei theologisch anregend, sie rühren ans religiös Grundsätzliche: Gott-Mensch-Verhältnisse, soteriologische Ansprüche, religionskritische Vernarbungen. Der Tenor Köhlmeiers ist jener der Bescheidung: Lass dich nicht von Göttern und ihren Versprechungen bezirzen – nur so bleibt eine Chance aufs gute

Leben. Alles andere ist Wahn, genauer: Tragödie, die präzise dort entsteht, wo Gott und Mensch zusammenstoßen.

Keine Frage, die These ist elegant, das Motto griffig; die Frage ist nur, ob Köhlmeiers poetische Genealogie trifft, ob sie etwas erhellt, an den Kern des Tragischen rührt. Man könnte es bestreiten; man könnte die Zuordnung der drei Größen Gott, Mensch, Tragödie anders rekonstruieren wollen; man könnte etwa folgendes Bild zeichnen: An der Wurzel des Tragischen steht die Erfahrung eines Verhängnisses, der Umstand, sich in einem Unheilszusammenhang vorzufinden, den man nicht selbst verfügt hat, in dem man aber steht und handeln muss, in dem man schuldig wird, an dem man leidet – ein stahlhartes Gehäuse der eigenen Existenz. Das im engeren Sinn „Tragische“ daran ist vielleicht die doppelte Codierung dieser Erfahrung: dass das Verhängnis, das dem Unschuldigen widerfährt, völlig unerbittlich ist – und doch nicht sein muss, so offensichtlich kontingent ist. Es ist die Textur der griechischen Stoffe: Ödipus kennt den Spruch des Orakels, er weiß um die Gefahr, er müht sich redlich, er weicht aus, er übt sich in kluger Voraussicht, er beobachtet sich selbst in seinem Tun – und gerade darin wird der Fluch zur Wirklichkeit: nicht neben den bewussten und freien Aktivitäten des Einzelnen, sondern in seinen Engagements. Es ist diese Doppelcodierung von unerbittlicher Verfügung und echter Freiheit, die das Tragische ausmacht – der Chor sieht zu, er kommentiert und weiß, was wir wissen: dass ein einziger Blick zur Seite zeigen würde, dass die vermeintliche Flucht ins wirkliche Verderben führt. Und darin, so könnte man folgern, in dieser menschlichen Erfahrung wird eine Potenz identifiziert, die Menschliches übersteigt, die über eigenes Tun und eigenes Sein hinausgeht – Mächte und Gewalten, die man deshalb göttlich nennen mag, vielleicht: will, weil jedes Prädikat darunter der Erfahrung, dem Menschen nicht gerecht wird: Es ist ubiquitär, es ist bigger than life. Das Göttliche, sein Zusammentreffen mit dem Menschen, ist nicht Impulsgeber der Tragödie, sondern Interpretament einer Erfahrung, für die kein menschliches Wort reicht.

Tragödie als Kunstform ist ein Versuch, diese Erfahrung zu benennen – die Inszenierung solcher Konstellationen, ihre rituelle Darstellung in immer neuen Anläufen gibt Möglichkeiten zur Hand, sich daran abzuarbeiten: nicht nur ohnmächtig zu sein, sondern ein Wort dafür zu haben, eine Darstellung. Offenkundig ist tragische Erfahrung kein Kandidat bloß politischer Bearbeitung, nicht sauber rückrechenbar in Defizite menschlicher Praxis – sodass es auch anderes Handeln braucht, Poesis und Ritus. Die Chiffre des Göttlichen ist eine Figur, die gerade hier notwendig erscheint – weil jenes tremendum et fascinans, das sich im Tragischen inmitten menschlicher Existenz auftut, es aufdrängt. Vielleicht hat Köhlmeiers Einspruch an dieser Stelle zu erfolgen – wo nämlich die Verquickung eines erfahrenen Verhängnisses mit göttlicher Macht, die Aufladung mit göttlichen Qualitäten auch übertüncht, was ist: eine Form von Kontingenzverschlei-

ung, weil die Befestigung des Tragischen im Olymp vielleicht ein wenig zu sehr verdeckt, dass alles auch anders sein könnte.

Und das Christentum? Was nun mit dem Glauben an Jesus Christus? Am Christentum ist die griechische Denkfigur des Tragischen eigentümlich vorbeigegangen; als Deutungskategorie des Kreuzestodes scheint sie kaum zu taugen – denn im Letzten, so der risus paschalis, war es kein Verhängnis, das hier am Werk war, kein blindes Mühlen. Auch die schöpfungstheologische Auskunft besagt nichts anderes: Das Dasein in einer Welt, die sich als Gottes Schöpfung seinem guten Willen verdankt, kann als Ganzes und im Letzten kein Verhängnis sein. Als Ganzes, im Letzten – das sind die entscheidenden Formeln: Die Erfahrungen unschuldigen Leidens, eines Mühens inmitten übermächtiger Gewalten, in denen man sich vorfindet, ohne sie entfesselt zu haben, in denen man schuldig wird, werden nicht das letzte Wort über unsere Existenz haben – im Letzten und als Ganzes ist man in Gottes Hand, whatever will happen. Aber sublunare Bedingungen sind dialektisch, auch diese soteriologische Einsicht ist davon affiziert: Sie signalisiert nicht nur Erlösung, weil sie das Gottesverhältnis des Menschen nicht an dessen innerweltlichem Ergehen expliziert, sondern induziert auch ein Problem, wenn sie Erfahrungen des Tragischen im Vorletzten zudeckt, anders noch: vielleicht sogar jenes Moment an Tragik vorschnell hinweg spiritualisiert, das Menschen Gottes inmitten ihrer Beziehung zu diesem Gott identifizieren: „Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören“. Die Klage Jeremias' ähnelt dem Motiv, das Köhlmeier in seiner Exegese griechischer Mythologie herauspräpariert: „Wir sollen uns nicht von ihnen bezirzen lassen, und wir sollen sie nicht begehren.“ Wer sich vom Göttlichen bezirzen lässt, wen die Gottessehnsucht erfasst, wird auch in Verhängnisse gesogen: in doppelcodierte Verhältnisse der Art, wie sie das Tragische ausmachen. Man mag Ähnliches bei Paulus finden, Einsprengsel tragischer Motive im Zentrum auch seiner religiösen Existenz: „Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!“ Am deutlichsten steht wohl die Gestalt Judas Iskariots in dieser Linie, gerade in ihrer Tragik aber nur eine Randfigur systematischer Reflexion, ein Fremdkörper – obwohl das Problem hier vielleicht am deutlichsten überschießt: dass sich die Figur des Tragischen nicht einfach auflöst. Anklänge finden sich auch im Konzept der Erbsünde; aber im Gedanken eines kosmischen Hintergrundrauschens der Sünde, das in all unseren existentialen Vollzügen präsent ist, taucht die Dramatik unschuldigen Leidens beinahe nur mehr als systemische Schuld wieder auf.

Als Ganzes, im Letzten – menschliche Existenz kennt diese Perspektive, sie ist ihr nicht aufgesetzt; aber menschliche Existenz meint auch anderes, nämlich Verhältnisse im Kleinen und Vorletzten. In dieser Perspektive wäre es theologisch von Interesse gewesen, auch diese Facetten griechischen Denkens zu rezipieren, Motive des Tragischen einzuarbeiten – nicht gegen den risus pas-

chalis, sondern um das Osterlachen so zu denken, wie es ist: unter vorletzten Verhältnissen, auf Hoffnung hin. In dieser Perspektive ist es vielleicht auch heute von Interesse, sich ein wenig von dem irritieren zu lassen, was die Festspiele andeuten: ob nicht das Tragische eine vergessene Kategorie der Theologie sein könnte.

Martin Dürnberger

MENDONCA, Clemens, Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen (Theologie interkulturell 19), Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2009, 150 p., kt., 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2787-3.

Die marginale, aber dennoch prägende Präsenz des Christentums in Indien bildet eine spannende theologische Herausforderung, die in den vergangenen Jahrzehnten von kontextuellen Theologien sowie von der religionstheologischen Forschung in vielfacher Weise aufgegriffen wurde. Die vorliegende Einführung in diese Problemstellung geht auf die Gastprofessur von „Theologie interkulturell“ zurück, die von Clemens Mendonca im Wintersemester 2006/07 am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt am Main wahrgenommen wurde. Die Vf. ist geschäftsführende Direktorin des *Institute for the Study of Religion* in Pune und Beraterin für ökumenische und interreligiöse Fragen in der FABC (Asiatische Bischofskonferenz).

Am Beginn erfolgt ein Einblick in den indischen Lebenskontext, der bekanntlich von einer immensen Vielfalt geprägt ist. Allein der Pluralismus der Sprachen (22 offiziell anerkannte Hauptsprachen und etwa 1600 Minderheitensprachen) ist überwältigend. Die Vf. greift europäische Stereotypen auf – etwa den „Glauben an die Reinkarnation“, den sie deutlich von der indischen Tradition des Glaubens „an die Wiedergeburt“ (20) abhebt – und markiert als „Ziel der indischen Spiritualität“ das Bemühen, „die Unbeständigkeit zu transzendieren“ (23). Auch wenn immer wieder der Bezug auf alte Mythen aus den indischen Traditionen hergestellt wird, kommen aktuelle Entwicklungen und Bewegungen in Indien zur Sprache, vor allem die Dalit-Bewegung, die auf politische Initiativen in den 1920er Jahren zurückgeht (vgl. 41f.), aber bis heute den Einfluss der Kasten nicht wirklich zurückdrängen konnte. Mit Raimon Panikkar spricht die Vf. vom „Offenbarungscharakter der Gegenwart“ (46), der die konkrete Welt zum gemeinsamen Anliegen religiöser und säkularer Traditionen macht.

Einen zentralen Abschnitt des Buches bildet die Reflexion der Differenz zwischen einem „*anthropischen*“ und „*karmischen*“ Geschichtsverständnis. Während Geschichte in den westlichen Gesellschaften als „Reihe von Ereignissen“ verstanden wird, bezieht sie sich im karmischen Sinn auf „alle Begebenheiten zu allen Zeiten und an allen Orten“ (49). Ein *anthropisches* Geschichtsverständnis ist geprägt von einem Weltbezug, einer Zukunftsorientierung sowie von den Voraussetzungen eines freien Willens und der Übernahme von Verantwortung (vgl. 50), eine *karmische* Perspektive von einer zutiefst relationalen Sicht der Wirklichkeit sowie von den Grundaspekten „Integration und Ganzheit“ (51). Daraus resultieren „Arbeit und Achtsamkeit“ (54) als zwei Zugänge zur Hoffnung auf Erlösung, die allerdings einander bedürfen, wie die Vf. deutlich

unterstreicht (vgl. 56). Nach einem exemplarischen Einblick in einige indische Feste, die „in tausend Variationen *die Überwindung des Bösen durch das Gute* verkünden“ (71), kommt ein allgemeiner Abschnitt über den Beitrag der asiatischen Kirchen, die – so eine selbstkritische Replik – noch eine Reihe von Problemen im eigenen Bereich zu lösen haben, vor allem die Prägung durch eine patriarchalische Kultur und die Überbetonung des Institutionellen (vgl. 81f.). Eine erneuerte asiatische Kirche wird eine Kirche der Armen und der Jugend sein, sie wird eine wahre Ortskirche mit einer tiefen Innerlichkeit und Authentizität im Glauben sein, eine ganzheitliche Form von Evangelisierung betreiben und vor allem einen Dienst am Leben ausüben sowie offen für einen *Dialog* sein (vgl. 84-86). Damit ist ein zentrales Stichwort gefallen: Christliche Spiritualität im indischen Kontext lebt aus der Offenheit und Bereitschaft, „durch die Fenster der anderen zu blicken“ (94) und die Menschen, ihre Kulturen und Religionen nicht aus einer „Objekt-Perspektive“, sondern aus einer „Symbol-Perspektive“ (97) zu betrachten, die – so die Formulierung von Francis D“Sa – vom Anspruch persönlicher Beziehungen her ermutigt, sich in den „Mythos“ einer anderen Kultur oder Religion hineinzubegeben (vgl. 97). Genau so ist ein interreligiöser Dialog zu verstehen: nicht als „Verschmelzen religiöser Traditionen“, sondern als „Kommunikation“ (100) zwischen unterschiedlichen Traditionen und ihrer je eigenen mythischen Sprache. Die missionstheologische Konsequenz, wie sie übrigens auch in *Redemptoris missio* 55-57 zur Geltung kam, lautet: „Ein echter Dialog zeichnet sich durch Zuhören und Empfangen-Können aus. Mission und Dialog sind zwei Seiten einer Medaille“ (106). Im Schlussteil des Buches finden sich bemerkenswerte Überlegungen zur Situation der Frauen in Indien, die von struktureller und aktueller Gewalt gekennzeichnet ist. Wesentliche Voraussetzungen für eine Bewusstseinsänderung sind interreligiöse Bildung und eine Entfaltung von Spiritualität, die sowohl die innere Freiheit des Menschen als auch die Fähigkeit, „Brückenbauer“ (148) zu sein, fördert.

Auch wenn diese Darstellung viele Themen und Fragen einer indisch-christlichen Identität nur beispielhaft ansprechen kann und auch keine nähere Auseinandersetzung mit den Religionen in Indien führt, gelingt es der Vf., durch den Bezug auf konkrete Lebensprobleme, durch treffende Texte – so etwa die Parabel „Umgekehrte Schöpfung“ (vgl. 91f.) oder die Geschichte des Asketen und der Prostituierten (vgl. 107f.) – sowie durch einen befreiungstheologisch und interreligiös sensibilisierten Diskurs Einblicke in ein kirchliches Lebens- und Lernfeld zu geben, das auch Christen in Europa etwas Entscheidendes zu sagen hat.

Franz Gmainer-Pranzl

BERNHARDT, Reinhold/VON STOSCH, Klaus (Hg.), *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), TVZ Zürich 2009. 349 p., Kunststoff 26,00 Eur[D], ISBN 978-3-290-17518-4.

Mit diesem Sammelband, der eine dreitägige Tagung im Oktober 2008 in Kaiseraugst bei Basel dokumentiert, ist die „Komparative Theologie ... im deutschen Sprachraum angekommen!“ (*Winkler*, 69). Die Herausgeber wollen damit die hierzulande noch wenig rezipierte theologische Disziplin als eine Überwindung der „Aporien der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussionen“ (8) vorstellen und ihre Protagonisten aus dem anglo-amerikanischen Raum mit deutschsprachigen VertreterInnen ins Gespräch bringen. Die aus dieser Begegnung hervorgegangenen Beiträge stellen Theorie und Praxis Komparativer Theologie vor und machen in ihrer Unterschiedlichkeit deutlich, wie sehr ihre Konzeptionierung noch „work in progress“ ist. So durchziehen den ersten Teil, der der Programmatik und Methodologie von Komparativer Theologie nachgeht, starke Spannungen. Während *Klaus von Stosch* als ihr bekanntester deutscher Vertreter seinen Ansatz im Anschluss an Wittgensteins Sprachphilosophie als mikrologische Detailuntersuchungen von spezifischen Elementen in ihrem jeweiligen Sprachspiel entwirft (20) und so der internen Pluralität religiöser Traditionen Rechnung trägt (21), ist *Keith Ward*, der als der Vater Komparativer Theologie gilt (vgl. *Winkler*, 70), großflächigen Parallelisierungen zwischen den Religionen (66) verpflichtet, die trotz Problematisierung eines essentialistischen Religionsbegriffs (69) auf der Suche nach dem „Wesen der Religion“ (64 et passim) zu sein scheinen und sich damit noch im Paradigma der Vergleichenden Religionswissenschaften bewegen (zu Genese, Kritik und Entwicklung der Vergleichenden Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Komparativen Theologie vgl. *Mohn*, 225-234). Der philosophischen Logik des Vergleichs geht *Robert Neville* nach, der im Anschluss an C.S. Peirce und aufbauend auf den Erfahrungen aus dem „Cross-Cultural Comparative Religious Ideas Project“ in Boston (42-48) eine dreidimensionale Matrix interreligiösen Vergleichens entwickelt: die Identifikation von komparativen Kategorien, ihre Spezifikation durch die Inhalte spezifischer religiöser Tradition und daraus hervorgehende komparative Urteile gestalten sich als unabschließbarer, je neu zu korrigierender und wechselseitiger Prozess (42). In seiner Replik an die beiden englischsprachigen Komparativen Theologen streicht *Ulrich Winkler* in würdigender und kritischer Absetzung die Unausweichlichkeit der religionstheologischen Fragestellung auch für das Projekt der Komparativen Theologie heraus (83: „Komparative Theologie setzt einen theologischen Begründungsdiskurs für die theologische Autorität anderer Religionen voraus.“) und fordert eine methodologische Reflexion ihrer je konfessionellen Perspektivität ein, gerade um ihr nicht verschwiegen auszuweichen (93). Nur in einer reflexiven Aufnahme des eigenen Standpunktes können die Außen-

diskurse anderer religiöser Traditionen für die eigene Glaubenssprache fruchtbar gemacht werden (85). Dass diese Begegnungen rückwirken in die eigene Tradition, dass sie mit ihren Irritationen die eigene Glaubensbasis nicht unbewegt lassen, sondern sie zu „shifting grounds“ machen, eine neue Perspektive auf die eigene Tradition eröffnen und „gefährliches Potential zur Veränderung“ (*Hintersteiner*, 111) in sich tragen, ist eines der Credi Komparativer Theologie (*Stosch*, 20; *Ward*, 60f., *Fredericks*, 206). *Norbert Hintersteiner* bringt es provokant zum Ausdruck. In seiner Lektüre F.X. Clooneys (der als der Hauptvertreter Komparativer Theologie gilt und die Arbeitsgruppe *Komparative Theologie* der American Academy of Religion (AAR) gründete, in diesem Band jedoch nicht vertreten ist) spricht *Hintersteiner* von einer möglichen Konvergenz religiöser Traditionen (117) – komparative theologische Arbeit verschiebt theologische, aber auch religiöse Grenzen (120. Zur Kritik vgl. *Tietz* 337).

Die komparativen Einzelstudien des zweiten Teils (*Interreligiöse Vergleiche zwischen Christentum und Islam: Pim Valkenberg, Klaus von Stosch / Christine Niggemann, Anja Middelbeck-Varwick*) und des dritten Teils (*Interreligiöse Vergleiche zwischen Christentum und Buddhismus: James Fredericks, Jürgen Mohn, Michael Hüntenhoff*) illustrieren die im ersten Teil entwickelte Programmatik, bieten darüber hinaus aber auch theoretische Reflexionen über Konzeption und Methode Komparativer Theologie. Sichtbar wird jeweils der mikrologische Ansatz. Unter der Prämisse, dass jede religiöse Tradition in sich extrem inhomogen ist (vgl. z.B. *Middelbeck-Varwick* 178), arbeitet Komparative Theologie an Detailstudien, die spezifische Texte und Praktiken aus verschiedenen Traditionen unter einer problemorientierten Perspektive (zur Problemorientierung vgl. *Stosch* 22, *Winkler* 95) analysieren (aus dem Rahmen fällt dabei der Beitrag von *Hüntenhoff*, der seine der Frage nach dem Personverständnis in Christentum und Islam zugrundeliegende Textbasis nicht klar eingrenzt). Zwei unterschiedliche Außenperspektiven auf das Projekt der Komparativen Theologie bieten die Beiträge von *Jürgen Mohn* und *Christiane Tietz*. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive zieht *Mohn* die Grenze zwischen einer komparativ arbeitenden Theologie und der Religionswissenschaft, die religiöse Phänomene aus einer „marginalen“ (268), d.h. nicht teilnehmenden, aber doch nie neutral-objektiven Perspektive vergleicht, entlang des mit Religionen verbundenen Wahrheitsanspruchs. Während Religionswissenschaft „wahrheitsabstinent“ (273) vorgeht, kann Komparative Theologie als Theologie in ihrer Arbeit mit religionswissenschaftlichem Instrumentarium dem normativen Anspruch religiöser Traditionen nicht ausweichen (271). Aus einer systematisch-theologischen Perspektive, die sich nicht dem Projekt Komparativer Theologie verpflichtet weiß, analysiert *Tietz* entlang der Diskussionen auf der Tagung und der Beiträge des Bandes ihre Prämissen, Methoden und Ziele.

Dieser Sammelband bietet der deutschsprachigen Leserin einen ersten kompakten Zugriff auf die hauptsächlich im US-amerikanischen Raum entwickelte

Komparative Theologie und stellt sowohl in programmatischen Artikeln ihre Methodologie als auch in Detailstudien ihre Praxis vor. Die dabei in und zwischen den Beiträgen aufbrechenden Bruchstellen zeigen die methodischen und konzeptionellen Baustellen dieser sich gerade erst in der Konstruktionsphase befindlichen theologischen Disziplin auf: Operiert die Komparative Theologie unabhängig von (*Fredericks* 206), als Alternative zu (*Stosch* 17, *Hintersteiner* 115) oder im Rahmen (*Winkler* 83) der religionstheologischen Modelldiskussion von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus? Nimmt sie einen konfessionell bestimmten Standpunkt ein (*Stosch* 17, *Winkler* 84) oder konstruiert sie eine Opposition zwischen konfessioneller und komparativer Theologie (*Ward* 57)? Inwiefern wird die Konstruktivität des Religionsbegriffs und, vielmehr noch, des Theologiebegriffs methodologisch virulent (*Winkler* 90, *Mohn* 228, 275)? Ist Komparative Theologie „a theology of dialogue“ (M. Barnes), die aus dem vergleichenden interreligiösen Dialog Ressourcen für die eigene Theologie zieht (*Fredericks* 206; *Tietz* 315: Dialog als Herzstück Komparativer Theologie) und dabei „auf die kontrollierte dritte Ebene des expliziten Vergleichs verzichte[t]“ (*Mohn* 269), oder geht die Arbeit des theologischen Vergleichs über das interreligiöse Gespräch hinaus und erfordert eine systematische „Reflexion auf die Möglichkeiten eines *tertium*, [um] einen reflektierteren und wissenschaftlich regulierten Zugang zu [fremdreligiösen] Positionen zu finden“? (*Mohn* 269; vgl. *Neville* 36-42). Inwieweit können Komparative TheologInnen die oft eingeforderte Teilnehmenden-Perspektive einholen – geht es rein um intellektuelle Kenntnis einer fremden Tradition, oder bedarf es eines tieferen „Einübens“ (*Klaus von Stosch / Christine Niggemann* 148), ja gar einer Verschiebung religiöser Grenzen (*Hintersteiner* 120)? Indem der Sammelband diese und andere ungeklärte Fragen in den deutschsprachigen Diskurs hineinträgt, skizziert er Komparative Theologie als vielschichtiges Unternehmen, das angesichts der internen Inhomogenität jeder religiösen Tradition nur ökumenisch (*Tietz* 331) betrieben werden kann. Die sich in den Beiträgen niederschlagende methodische Disparität und unhintergehbare Unabgeschlossenheit Komparativer Theologie reagieren formal auf ihren prekären Gegenstand – die unausweichliche religiöse Pluralität – und zeichnen sie als suchenden Entwurf einer christlichen Theologie im Zeichen einer Zeit, die durch das „Problem [der] Unbedingtheit heterogener Wahrheitsansprüche“ (*Stosch* 18) markiert ist.

Judith Gruber

SCHREIJÄCK, Thomas/WENZEL, Knut (Hg.), Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerung und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation (Forum Religionspädagogik interkulturell, Band 17), LIT-Verlag, Berlin 2009. 175 p., kt. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10161-7.

Die dritte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats vom 26. Jänner bis 13. Februar 1979 in Puebla de los Angeles in Mexiko fasste, wie die Herausgeber dieses Bandes unterstreichen, Beschlüsse, die sich „nicht nur an die lateinamerikanischen Ortskirchen, sondern an alle Völker der Welt richten“ (7). Dreißig Jahre nach Puebla fragen sich manche, was aus diesen Impulsen geworden ist, während jüngere Theologiestudierende mit dem Ereignis „Puebla“ vermutlich nichts mehr verbinden können. Welche weltkirchlichen Grundoptionen wurden in Puebla getroffen, und auf welche Weise wurde dieser Anstoß in der deutschsprachigen Theologie und Kirche wirksam? Diesen Fragen gehen sechs Autoren in diesem Sammelband nach.

Christian Cebulj untersucht die Rezeption der lateinamerikanischen Bibellektüre und zählt „die hermeneutische Bedeutung des *Situationsbezugs* jeder Applikation“ (10) zu deren bleibenden Errungenschaften. Die Theologie der Befreiung ist als kontextuell gebundene und universal relevante Form der Glaubensverantwortung eine „*Seh- und Hörschule*“ (15), durch die „das *Empowerment der Schwachen* zum ... provokativen Erbe der lateinamerikanischen Kirche für Theologie und Kirche in Europa“ (29) wurde. *Stefan Silber* macht auf die Bedeutung der Bezeichnung „*vorrangige* Option für die Armen“ aufmerksam, die zu den theologischen Signalworten der Versammlung von Puebla gehört. Diese Option fordert letztlich – über eine pastorale Prioritätensetzung hinaus – „von der gesamten Kirche eine Umkehr zu den Grundlagen ihrer eigenen Identität“ (40), wie dies viele Bischöfe in Puebla zum Ausdruck brachten. Mit Blick auf die Gegenwart resümiert Silber: „Die Leistungen der Theologie der Befreiung und die Lehren von Puebla werden genannt und positiv gewürdigt, aber nicht weiter in die Entwicklung der europäischen Theologie einbezogen“ (45). *Bernhard Bleyer* hebt in seinem Beitrag die „Option für die Armen“ als ethisches Kriterium hervor und betont, dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie im Kontrast zur postkonziliaren europäischen Moraltheologie, die „wesentlich eine Hinwendung zum personalen Wohl des Menschen vollzogen habe“, vom „Skandal der massenhaften, lebensvernichtenden Armut“ (63) vieler Menschen ausgehe. Für Puebla ist der Arme „ein theologischer Ort“ (76), ja ein „Ort realer Präsenz Christi“, der „unausweichlich einen moralischen Imperativ“ (78) mit sich bringt. Auch *Thomas Schreijäck* setzt sich mit der Option für die Armen auseinander, die eine „Entscheidung für ... die Perspektive der Armen“ (87) impliziert und deutlich macht, dass „die Armen nicht *Objekte* der Evangelisie-

rung, sondern *Subjekte*, vorrangige Adressaten und zugleich Protagonisten der frohen Botschaft“ (88) sind. Zugleich weist Schreijäck auf ein meist vergessenes – und auch in diesem Sammelband nur kurz behandeltes – Thema von Puebla hin: die „vorrangige Option für die Jugendlichen“ (91). *Markus Bueker*, der seit einigen Jahren in Kolumbien lebt, hebt – angesichts eines traditionellen Sakramentalismus einerseits und eines aktuell forcierten Pentekostalismus andererseits – das von Puebla vertretene Prinzip *integraler Befreiung* hervor: „Evangelisierung ist demnach eine Praxis des interkulturellen Dialogs mit dem Ziel integraler Befreiung“ (127). Genau diese integrale, auch die kulturelle Disposition der Menschen ernst nehmende Form der Evangelisierung wurde aber, wie Bueker kritisch anmerkt, von der „klassischen“ Befreiungstheologie durch eine zu einseitige Orientierung an ökonomischen Diskursen behindert. Die Kirchen in Lateinamerika sind herausgefordert, sich den veränderten, komplexen Lebensformen der gegenwärtigen Gesellschaft zu stellen: „Es gelingt anscheinend kaum, weder der Gründergeneration noch den nachfolgenden Generationen, weder Männern noch Frauen, ausgehend von den neuen Orten Theologie zu treiben, zu denen v.a. der interkulturelle Dialog, der interreligiöse Dialog, die Kunst, die Ökologie und die Genderfrage gehören“ (132). *Knut Wenzel* sieht im Schlussdokument von Puebla „zentrale Anliegen der Theologie der Befreiung zu einem Programmwurf von systematischer Relevanz gebündelt vorliegen“ (153), verortet diese dritte große Bischofsversammlung der lateinamerikanischen Kirche im Gesamtkontext der nachkonziliaren Entwicklung und fordert von daher, die von Puebla vertretene Option für die Armen und die Jugendlichen, die Basisgemeinden und die Kultur durch eine „Option für die Frauen“ (168) zu erweitern, um dadurch die Präsenz der Frauen in der lateinamerikanischen Kirche als Charisma wertzuschätzen und als bleibenden Auftrag ernst zu nehmen.

Dreißig Jahre nach Puebla, so ließe sich resümieren, ist Befreiungstheologie in der kirchlichen Erinnerung durchaus präsent, aber wenig relevant. Der Anspruch „einer möglichen „postpoblanischen“ Theologie“ (*Schreijäck*, 96) besteht natürlich nicht darin, Texte des Schlussdokuments aus dem Jahr 1979 zu zitieren, sondern den christlichen Glauben unter den konkreten – und oft bedrückenden – Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft so zu vertreten, dass das Evangelium als befreiende Macht erfahrbar wird. Puebla war zweifellos ein glücklicher Versuch, die christliche Botschaft im weltkirchlichen Horizont als befreienden Impuls zu bezeugen; an dieses „Ereignis Puebla“ zu erinnern sowie theologische Kriterien für eine befreiungstheologische Besinnung *heute* zu benennen ist das Verdienst dieses Sammelbandes.

Franz Gmainer-Pranzl

MALIBABO, Balimbanga, Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo, Echter Verlag, Würzburg 2009, 336 p., kt., 36,- Eur[D], ISBN 978-3-429-03148-0.

Vf. lehrt Philosophie in Kinshasa (Demokratische Republik Kongo) und erstellte diese Untersuchung als Georg-Forster-Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung 2007/08. Ausgehend von den schwierigen Lebensumständen des Großteils der afrikanischen Bevölkerung, die viele Menschen Zuflucht zur Religion nehmen lässt, geht Vf. auf zwei Formen christlicher Gemeinschaft ein, die im Kongo entstanden und als „hybride Versuchsmodelle“ (Einleitung, 3) einer Begegnung der christlichen Botschaft mit afrikanischen Kulturen beispielhaft aufzeigen, welche Möglichkeiten und Transformationen, aber auch welche Konflikte und Divergenzen kirchlichen Lebens in einem solchen interkulturellen Transfer entstehen.

Die *Jamaa* – Gegenstand des ersten Teils (5-186) dieses Buches – entstand im Jahr 1953 als christlich-afrikanische Familien- und Lebensgemeinschaft (das Swahili-Wort „*jamaa*“ bedeutet Familie), wesentlich inspiriert von *Placide Tempels OFM* (1906-1977), der viele Jahre im Kongo als Missionar tätig war und vor allem durch seine Veröffentlichung *Bantu-Philosophie* (1945) bekannt wurde. Grundsätzlich hatte sich die *Jamaa* „als Gemeinschaft von Christen gebildet, die ... miteinander in einer Art Familienzusammenhang leben wollten“ (59). Sie war aus der Begegnung des christlichen Glaubens mit der Bantu-Kultur entstanden und verstand sich „als vitale Union“ (91) von Menschen, die versuchten, das Evangelium auf besondere Weise zu verwirklichen. Das „typisch Afrikanische“ (156) dieser Bewegung ist das Gemeinschaftsleben und die Pflege der Gastfreundschaft, das kulturkritische Moment besteht in der Ablehnung von „Fetischismus, Aberglauben, Hexerei, Polygamie bzw. Polyandrie“ (179) sowie in der Aufwertung der Frauen, besonders der Witwen (vgl. 180f.). Ausführlich geht der Vf. auf Vorwürfe gegenüber der *Jamaa* ein, die auch Placide Tempels persönlich trafen und ihm eine Untersuchung in Rom einbrachten. Für manche war „die unorganisierte, mystische und ein wenig im Geheimen tätige Jamaa“ (80) verdächtig und nach kirchlich-institutionellen Kriterien wenig greifbar, wengleich viele den großen religiösen Eifer sowie die konkret erfahrbare Menschlichkeit der Mitglieder der *Jamaa* anerkannten.

Der zweite Teil (187-290) dieser Darstellung behandelt die *Cité Yeso-Nkumi*, eine christliche Kommunität, die 1978 von *François Nkombe Oleko* (geb. 1946), einem Philosophieprofessor und Charismatiker, gegründet wurde. Oft wird die *Cité Yeso-Nkumi*, welcher Begriff „Stadt, wo Jesus König ist“ (189), bedeutet, einfach „*Mfunda*“ (Quelle) genannt. Die Gründung geht auf Visionen von Nkombe Oleko, seiner Frau Béatrice und seinem Cousin zurück. Nachdem

in den 1980er Jahren mit der Errichtung von Schulen und einer Kapelle begonnen worden war, siedelte sich Oleko 1987 in der *Cité Yeso-Nkumi* an, konnte aber zwischen 1997 und 2006 (in der Hauptphase des kongolesischen Bürgerkriegs) nicht dort leben. Vf. geht ausführlich auf die Selbst- und Fremdeinschätzung dieser Kommune ein, so etwa auf Lieder und Texte von Nkombe Oleko sowie auf dessen anthropologische und gesellschaftspolitische Überlegungen. Charakteristisch für diesen – besonders auch von *Oscar Bimwenyi-Kweshi* beeinflussten (vgl. 193) – „mystischen Philosophen“ ist die Ablehnung der vielfach verbreiteten Haltung, auf Hilfe von außen zu warten; diese passive Lebenseinstellung müsse sich ändern: „Die erforderliche Bekehrung bedeutet, dass Afrika südlich der Sahara sich auf seine wirklichen menschlichen und natürlichen Möglichkeiten besinnt, sein Schicksal selbst in die Hand nimmt und es durch bessere Organisation der Macht, bessere Förderung des Wissens sowie durch effektive Produktion und Verwaltung des Eigentums zu ändern versucht“ (229). Diese Haltungen und Tugenden sollten in der *Cité* eingeübt werden, und das heißt auch: Bekämpfung der Zauberei und Entwicklung von Solidarität (vgl. 282-284).

Ziemlich knapp fällt das Resümee im dritten Teil (291-300) aus: Sowohl die *Jamaa* als auch die *Cité Yeso-Nkumi* führen die afrikanischen Traditionen kritisch-loyal fort, legen Wert auf Gemeinschaft und religiöse Erfahrung und bieten Lebensmodelle an, die den Wert jedes Menschen vor Augen stellen. Dadurch verdeutlichen sie, „wie die Menschen über die kulturellen und nationalen Grenzen hinaus miteinander umgehen sollen“ (294). Dabei liegt bei der *Jamaa* der Schwerpunkt auf dem „Kampf gegen den Tribalismus“ (295), während sich die *Cité Yeso-Nkumi* vor allem gegen die Angst vor der Hexerei einsetzt und Eigenständigkeit fördert.

Mit dieser Arbeit gibt Vf. Einblick in ekklesiologische Kontexte, die in Europa so gut wie unbekannt sind, aber wichtige Fragen „zur Lokalisierung des christlichen Glaubens“ aufwerfen. Die Untersuchung geht vor allem beschreibend vor und stützt sich auf eine Menge von Daten und (Interview-)Material, unternimmt aber kaum eine systematische Auseinandersetzung mit (inter-)kulturellen Bezügen oder theologischen Herausforderungen. Chronologien, Zitate und eine – manchmal etwas redundante – Auflistung von Stellungnahmen nehmen vergleichsweise viel Raum ein, während der Anschluss an Diskurse über Interkulturalität, Mission, Kontextualität und Ekklesiologie kaum gesucht wird. Zweifellos ist die sorgfältige Darstellung der genannten Bewegungen ein wichtiger Beitrag zum Verständnis eines zeitgenössischen kirchlichen Phänomens in Afrika; der im Titel erhobene theoretische Anspruch wird allerdings nicht eingelöst.

Franz Gmainer-Pranzl

PALMYRE-FLORIGNY, Danielle, Kreolische Kultur und Religion in Mauritius (Theologie interkulturell 18). Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2009, 131p., kt. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2767-5.

Ein Land, das als Ferieninsel und „Touristenparadies“ bekannt ist, erweist sich in der vorliegenden Untersuchung als interkulturell und interreligiös komplexer Lebenskontext, der spannende theologische Fragen aufwirft: Mauritius, eine Insel circa 800 km östlich von Madagaskar, die Insel Rodrigues, nochmals 600 km östlich von Mauritius gelegen, sowie einige kleine Koralleninseln bilden zusammen die Republik Mauritius, die Heimat der Vf. dieses Buches, die im Wintersemester 2005/06 die Gastprofessur von „Theologie interkulturell“ an der Universität Frankfurt innehatte. Danielle Palmyre-Florigny leitet das Institut für Katechese in Port-Louis, an dem sie auch als Professorin mit den Schwerpunkten Bibel, Pastoral und Feministische Theologie im Kontext kreolischer Kultur tätig ist.

Die komplexe kulturelle Identität von Mauritius ist untrennbar mit dem Sklavenhandel verbunden. Bei der Erlangung der Unabhängigkeit 1968 wurden drei Gemeinschaften verfassungsmäßig anerkannt: Hindus, Muslime und Chinesen. Wer sich keiner dieser Gemeinschaften zugehörig fühlte, wurde zur „allgemeinen Bevölkerung“ gezählt, so auch die „Kreolen“, die ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmachen. Innerhalb der Kreolen herrscht eine soziale und kulturelle Hierarchie, an deren Spitze – wenig überraschend – Menschen mit heller Hautfarbe stehen. Trotz dieser „Pigmentokratie“ (23) ist das Kreolischsein nicht essentialistisch festgelegt: „Für diejenigen, für die Kultur ohne Reinheit und klar definierte Grenzen nicht vorstellbar ist, bedeutet Kreolischsein Vermischung oder Unreinheit, Offenheit und Individualismus“ (38). Was de facto als Prozess kultureller Einflussnahme und Veränderung abläuft, wurde in die Kulturanthropologie als „Konzept der Kreolisierung“ (39) eingeführt: als Theorie interkultureller Begegnung, die theologisch unter dem Stichwort „Interkulturation“ relevant wird. Die vielgestaltige und schwer fassbare Identität des Kreolischen ist für die Vf. kein Problem, das in der christlichen Verkündigung „gelöst“ werden müsste, sondern vielmehr ein Hinweis darauf, dass die interkulturelle Dynamik kirchlichen Lebens je schon Identitäten transformierte und neu disponiert: „Da die Evangelisierung immer eine interkulturelle Dimension hat, führt sie, wie jede interkulturelle Begegnung, zu einer gewissen Akkulturation. Diese kann niemals vollständig sein, sonst würde sie die Kultur der Evangelisierten vernichten und die wesentlichen Faktoren intrakultureller Veränderungen, unter anderem die Kreativität, zerstören“ (77).

In diesem Sinn beschreibt die Vf. zentrale Elemente der kreolischen Volksreligiosität: die Furcht vor dem Bösen, das seine Spuren im Körper sichtbar macht, den Glauben an verschiedene Geister und die Vorstellung von Gott, der „*Bondie*“ (von *Bon Dieu*) genannt wird, obwohl er nicht als ein Gott be-

trachtet wird, „dem man vertraut, dessen Macht über die Menschen man in Liebe akzeptiert und dem man sich im Glauben hingibt“ (70). Bemerkenswert ist die Abwesenheit Christi in der kreolischen Volksreligion und die Tatsache, „dass Jesus weder als Sohn Gottes noch als Retter betrachtet wird“ (75). In diesem Lebenskontext, der wesentlich von der kulturellen Haltung der *marronage* (von *marron*: entfloherener Sklave) geprägt ist, d.h. einer Einstellung, die „dem westlichen Einheitsdenken mit allen Mitteln zu entfliehen versucht“ (95), muss die christliche Botschaft einen befreienden Gott verkünden und eine Anerkennung derjenigen mit sich bringen, die „so lange unter der Dekonstruktion ihres Selbst und der Dekonstruktion der Anderen gelitten haben“ (89). Die Vf. resümiert, „dass die überwältigende Entdeckung, von Gott seit ewigen Zeiten gewollt und geliebt zu sein, eine wirklich gute Nachricht für die Kreolen ist. Wenn sie mit der Aufarbeitung der kreolischen Geschichte verbunden wird, kann die biblische Anthropologie den Kreolen zu innerem Frieden und zur Wiederfindung ihrer menschlichen und spirituellen Identität verhelfen“ (90).

Insofern die kreolische Identität aus einem „unentwirrbaren Geflecht“ (123) besteht und einem „Rhizom“ vergleichbar ist, also nicht nur „aus einer einzigen Wurzel besteht“ (124), wird sie ihr „Potential zur Universalität“ entfalten können und „für neue „Kreolisierungen“ offen sein“ (ebd.). Theologisch bringt die Vf. diese Dynamik kreolischer Interkulturation mit dem Pfingstgeschehen in Verbindung, vor allem aber mit der Hermeneutik von Chalcedon: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch in Christus besagt echte Beziehung und Freilassen des Anderen: „Im Grunde offenbart uns die Person Christi einen „kreolischen“ Gott, der in der Lage ist, das, was ihm am fremdesten zu sein scheint, nämlich die menschliche Kreatur, zu akzeptieren und sich mit ihr zu identifizieren“ (127). In dieser Vermittlung von Interkulturalität und Christologie liegt der theologisch-systematische Schlüssel dieser Studie, die aufzeigt, wie einem kulturellen Lebenszusammenhang echte Anerkennung und theologisch inspirierte Weiterentwicklung zukommen kann. (Missionarische) Verkündigung wird nicht mehr als „Einpflanzung“ eines Samens oder „Übertragung“ von Identitäten verstanden, sondern als „ein gewaltfreier *Veränderungsprozess*“ (127), der kulturelle Dynamiken und religiöse Lernbereitschaft fördert. Was also lange Zeit als „*malaise créole*“ (46) galt, wird – als „Kreolisierung“ – zu einem Modell- und Testfall von Theologie interkulturell.

Franz Gmainer-Pranzl

HAUPT, Gernot, Antiziganismus und Religion. Elemente einer Theologie der Roma-Befreiung. LIT-Verlag, Berlin, Wien 2009. 24,90 Eur[D], ISBN : 978-3-8258-1765-7.

Die Studie *Antiziganismus und Religion* von Gernot Haupt schließt an die vorangegangene Arbeit *Antiziganismus und Sozialarbeit* (Berlin: Frank & Timme, 2006) an. In seiner der Systemtheorie verpflichteten soziologischen Analyse geht Haupt im Unterschied zu den zumeist auch in der Forschung unreflektiert reproduzierten Vorstellungen, die das Nomadentum als Identitätsmerkmal der Roma betrachten, von der durch den Antiziganismus verursachten Exklusion aus den wichtigen gesellschaftlichen Funktionssystemen aus. Roma werden oft ghettoisiert, leben in schlechten Wohnsituationen, haben keine geregelten Arbeitsverhältnisse und somit kein gesichertes Einkommen, leiden unter Gesundheitsmängeln, besonders Behinderungen und einer hohen Kindersterblichkeitsrate, und weisen nach wie vor Ausbildungsdefizite auf. Und nicht wenige verfügen über keine Papiere, schlechterdings die Zugangsbedingung zum Bildungs-, Gesundheits- und Sozialsystem. Dem versucht der Autor mit seinem Institut für Sozialarbeit seit 1990 in einem Dorf im Westen Rumäniens abzuhelfen, das auch den Untersuchungsgegenstand bildet.

Gernot Haupt zeigt in *Antiziganismus und Religion*, dass die Roma aufgrund des auch innerkirchlich dominierenden Antiziganismus ebenso aus dem Funktionssystem Religion ausgeschlossen werden. Ihnen wird in der Regel ein religiöser Synkretismus attestiert, wobei sich die religiöse Identität der Roma an der Konfession der jeweils Herrschenden orientiert. Evangelikale Bewegungen aber finden deshalb so großen Zulauf, weil ihr Identifikationsangebot mit dem jüdischen Schicksal als auserwähltes Volk die endogame Differenz zu den Gadje als Nicht-Roma aufnimmt und diese exklusive religiöse Identität nicht selten tatsächlich zu einer Lebensänderung wie der Überwindung von Alkoholsucht, stabilen Arbeitsverhältnissen, der Befolgung ärztlicher Ratschläge und Beachtung der Schulpflicht führt. Die gesellschaftliche Exklusion wird durch eine ethnisierte Religiosität jedoch nicht überwunden. Die Konzeption einer relationalen Identität macht vielmehr deutlich, dass der das gesellschaftliche Verhältnis prägende Antiziganismus auch die religiösen Strukturen durchdringt und synkretistische religiöse Phänomene selbst das Produkt eines religiösen Antiziganismus sind.

So ziehen römisch-katholische Dokumente und theologische Interpretationen bis heute durchwegs ein wesensmäßig innewohnendes Nomadentum als *differentia specifica* der Roma heran und deuten dieses essentialistische Merkmal biblisch als wanderndes Gottesvolk. Haupt referiert zwar offizielle amtskirchliche Äußerungen der jüngsten Zeit, die die Ursachen der Wanderungen nicht mehr in einer frei gewählten oder ethnisch, zum Teil gar auch genetisch bedingten Unstetigkeit sehen, sondern im Antiziganismus der Dominanzgesellschaft. Dennoch verhindert aber die Fixierung auf eine kulturell bestimmte Identität die Erkennt-

nis sozialer Verhältnisse und damit eine Theologie der Roma-Befreiung, die sich mit ihrer Option für die Armen am Handeln Jesu gegenüber etwa den Aussätzigen (Mk 1, 40–45 par) orientiert.

Gernot Haupt leistet mit dieser religionssoziologischen Studie einen wesentlichen Beitrag zu einer Theologie der Roma-Pastoral. Zudem führt er die aktuelle Roma-Forschung in die Theologie ein. Hier bemerkt der Autor richtig, dass die wissenschaftliche Untersuchung der Roma im Nationalsozialismus deren Vernichtung diente und dieselben Forscher und ihre Schüler bis in die Gegenwart wirken konnten. Dass ein Hermann Arnold, der freier Mitarbeiter der „Rassehygienischen Forschungsstelle“ war und noch 1988 für eine „Neo-Eugenik“ plädierte, für die katholische „Zigeuner- und Nomadenseelsorge“ Deutschlands arbeitete, die immerhin bis 1986 bestand, zeigt die Schuldverstrickung von Religion und Antiziganismus und macht die Beharrlichkeit derselben ethnischer Merkmale bei den theologischen Interpretationen der Roma-Pastoral verständlich, muss aber wissenschafts- wie religionssoziologisch stets eine Warnung sein. Es bedarf deshalb in der Tziganologie weitaus selbstreflexiver der kritischen Hinterfragung des methodischen Zugangs, des Forschungsinteresses und des eigenen Standorts. Gernot Haupt, selbst ein römisch-katholischer Religionslehrer, müsste daher bei seiner Analyse zumindest in Betracht ziehen, dass er seine wissenschaftliche Studie zur Roma-Pastoral in jenem rumänischen Dorf durchführt, wo er seit Jahren Sozialprojekte für dieselben befragten Roma organisiert. Für Haupt besteht Religion in der Kirche und deshalb interessiert ihn auch so stark die konfessionelle Zugehörigkeit, wie ebenso die evangelikalen bzw. pfingstkirchlichen Bewegungen in diesem Verhältnis betrachtet werden. Kirche handelt für ihn als Gemeinschaft der Gläubigen primär sozial, und er sieht es darum als ihre vordringliche Aufgabe, die Ausgegrenzten in die Gesellschaft zu integrieren. Dabei fragt der Autor allerdings aus Respekt nicht weiter nach den speziellen religiösen Ausdrucksformen der Roma; dieses Fehlen einer ethnologischen Betrachtung des Glaubens der Roma enttäuscht dann doch ein wenig bei aller Wertschätzung der Verdienste um eine Theologie der Roma-Befreiung.

Lukas Marcel Vosicky

KNITTER, Paul F., Without Buddha I Could not be a Christian. OneWorld Publications, Oxford 2009, 304 p., Pb £ 12.99, ISBN 9781851686735.

Dieses Buch ist das Werk eines durch und durch ehrlichen katholischen Theologen, der schonungslos über die eigenen Glaubensprobleme Rechenschaft ablegt und sich völlig ungeschützt der Kritik von Glaubensgenossen und Kollegen aussetzt. So etwas erlebt man selten, aber Knitter hat eine solche Begabung für be-

gnadete Formulierungen, die eingängig und konkret aber dennoch treffsicher sind, sodass das Buch bereits zum kleinen Bestseller geworden ist, offensichtlich weil es die verborgenen Nöte und Zweifel vieler ChristInnen an- und ausspricht.

Ohne Umschweife fragt sich Knitter zum Auftakt: „Bin ich noch Christ?“ Er will nicht die Alltagsprobleme kirchlichen Lebens aufgreifen, sondern „die großen Themen“ („the big stuff“, x): Gott, Erlösung-Befreiung, Leben nach dem Tod, Buddha und Christus, Hoffnung und Friede. Jedes Kapitel hat daher die Struktur des Hinübergehens und Zurückkommens: Meine Probleme mit dem überkommenen christlichen Glauben; mein Eintauchen in den Buddhismus auf der Suche nach Lösungen; die neue Gestalt meines Glaubens aufgrund dieser Erfahrung. Man kann wahrlich sagen: spannend, und das ist das Buch bis zum letzten Abschnitt, weil es zugleich entwaffnend offen und in Forschung und Erfahrung begründet ist.

Knitter beginnt mit der grundsätzlichen aller theologischen Fragen: Gibt es Gott? Und wenn ja, ist Gott eine Person? Schon hier beginnen auch seine Probleme: Es sei ihm immer schwerer gefallen, einen Gott anzubeten, der ihm als transzendentes Wesen gegenüber steht, jenseits dieser Welt seiend und dennoch in und an der Welt handelnd. Seine Begegnung mit der ebenso grundsätzlichen Nicht-Dualität, die ziemlich alle Spielarten des Buddhismus kennzeichnet, habe ihn herausgefordert, sich Gott anders vorzustellen. Ein Gott, der von Außen her in der Welt interveniert – und das nur einmal, um seine Auserwählten zu erretten – ist ungläubwürdig. Für Buddhisten dagegen ist das Nirvana die Nicht-Dualität an sich; das Absolute ist nicht ein „Es“, sondern die Erleuchtung selbst; statt von einem außerweltlich Seienden zu reden, erleben Buddhisten das immerwährende Werden als Leerheit, die weder existiert noch nicht-existiert. Nirvana, die endgültige Befreiung von allem Anhaften an Selbst und Welt, und Samsara, der Fluß der Vergänglichkeit, sind weder eins noch zwei. Lässt sich Gott dann nach Thich Nhat Hanh als „Inter-Sein“ vorstellen, als grundloser Grund des Beziehungsgeflechts der Wirklichkeit? Sein hieße dann In-Beziehung-Treten, und Gott und Schöpfung verhielten sich zueinander nicht-dual. „Gott ist die Tätigkeit des Gebens und Nehmens, des Wissens und Liebens, des Verlierens und Findens, des Sterbens und Lebens, die umfasst und durchtränkt uns alle, die ganze Schöpfung“ (19). Mit anderen Worten: „Gott“ ist kein Substantiv, sondern ein Verb, weder mit der Welt identisch (das wäre Pantheismus) noch von ihr getrennt, sondern eine „Umwelt“ (environment, 20). Schöpfung ist die göttliche Tätigkeit des In-Beziehung-Setzens; Gottes Geist ist wesentlich Liebe, die alle Zweiheit aufhebt, auch die zwischen Seele und Körper.

Man sieht: Hier haben wir es mit einem theologischen Wagnis zu tun, das sich nur noch vertieft, wenn Knitter zum Person-Sein Gottes kommt. Es sei ihm immer schwieriger gefallen, sich an ein „Über-Du“ (26) zu wenden, geschweige denn an einen zornigen Vater. Die Begegnung mit dem Buddhismus habe ihm klargemacht, dass Gott weder „eine Person“ noch ganz und gar nicht-persönlich

ist, sondern die mit-leidende Liebe, die sich in jeder Person manifestiert. Buddhistisch heißt das die Interdependenz von Weisheit und liebender Anteilnahme (compassion), wie sie in der Gestalt des Bodhisattvas, des Erleuchtungs-Wesens, verkörpert ist. Die liebende Hilfe von Außen und die eigene Anstrengung sind wiederum nicht Gegensätze, sondern „inter-sind“. „Die Sprache ist dualistisch: Selbst und Andere. Doch das Ergebnis ist nicht-dualistisch: kein Selbst, keine Anderen, einfach Loslassen und Vertrauen“ (37). Gott ist also keine Person, sondern Gott ist personal präsent, die personhafte Gegenwart des Geistes.

Knitter ist sich wohl bewusst, welche Risiken er hier eingeht. Wenn der Geist wesentlich Liebe ist, dann „braucht“ er andere als Gegenstände seiner Liebe. Knitters Antwort ist, dass der Geist in der Schöpfung als „Mit-Spieler“ immer schon vorhanden ist. Und wie steht es mit dem Problem des Bösen und dem Gesetz des Karma? Als Resultat des Unwissens hat das Böse keine andauernde Realität. Gnade und Willensfreiheit sind ebenfalls nicht-dual, sondern sich gegenseitig konstituierende Wirklichkeiten; sie ermöglichen den „Tanz“ der Mit-Schöpfung. Obwohl Gott als Geist des Inter-Seins mit der Schöpfung interagiert, trägt er keine Schuld für das, was von Übel ist. Die angebliche Erbsünde ist Ur-Ignoranz, die die Ur-Gnade verdunkelt.

Bei jedem Schritt seines Argumentes, oder vielmehr seiner Nacherzählung einer Entdeckungsreise in den Buddhismus und durch ihn hindurch, stellt Knitter die christlichen Grundbegebenheiten dem Nirvana gegenüber, diesem geheimnisvollen Zentrum des Buddhismus. Doch auch Gott lässt sich vielleicht am allerbesten als Geheimnis vorstellen, das eben erlebt und nicht ausgesprochen werden kann. Christen dagegen reden zu viel; sie wollen alles in Worte kleiden und verlieren dabei ihr Gespür für den Sinn der Symbole. Buddhisten nennen diese „geschickte Mittel“ und reden vom Finger, der auf den Mond zeigt aber nicht der Mond ist. Knitter hat erst bei den Buddhisten richtig begriffen, was Paul Tillich mit seiner Symbollehre meinte: Theologische Wörter und dogmatische Formeln sind nur Zeichen und Anzeiger; man solle sie ernst aber nicht wörtlich nehmen. Andererseits basiert das Christentum wesentlich auf historischen Ereignissen. Aber auch diese sind nicht wörtlich zu nehmen, sondern sie müssen „lebendig werden als die Poesie des Symbols“, „reden mit der Macht des Mythos“ (70). In einem schönen 4. Kapitel über das Nirvana und den Himmel bekennt Knitter, dass er nicht an einem Leben nach dem Tod und erst recht nicht an die ewige Pein der Hölle glauben könne, doch den freien Willen und die karmischen Konsequenzen menschlichen Versagens durchaus ernst nehme. Nicht zum letzten Mal erinnert er an Karl Rahners Vorarbeit, hier an seinen Ansatz eines „pankosmischen“ Bewusstseins, an dem wir dereinst teilhaben werden; ansonsten setzt er auf ein gegenstandsloses Urvertrauen. Er will sich mit den Peinlichkeiten christlicher Beerdigungsrituale nicht abgeben; er und seine Frau hätten bereits schriftlich festgelegt, wie sie ihre Totenfeiern gestalten wollen.

Im Mittelpunkt dieser Überlegungen und auch des Buches stehen die zwei Figuren Gautama und Jesus, Buddha und Christus, Erleuchteter und Gesalbter. Der Jesus der Synoptiker habe nie beansprucht, Gott zu sein. Er darf nicht – wieder ein Wort Rahners aufgreifend – als Gott in einem Menschenanzug vorgestellt werden. Er hat nicht einzig und alleine durch das Wiedergutmachungsoffer des eigenen Lebens als einziger Sohn eines beleidigten Vater-Gottes die Erlösung erwirkt. Und seine Auferstehung ist kein Mirakel, das diese Erlösungstat besiegelt. Was bleibt denn von der christlichen Erlösungslehre übrig? Auch Gautama, obwohl ein menschlicher Lehrer, wurde als Retter verherrlicht, allerdings aus anderen Gründen. Auch um ihn wurde eine „Buddhologie“ konstruiert. „Wer mich sieht, sieht das Dharma“, heißt es im Kanon; „Buddhasein ist Bodhisattva-sein“ (110), daher gehören Erleuchtung und Erlösung unlöslich zusammen. Jesu Erwachen zum innewohnenden Geist lässt ihn zum „Sohn“ werden. Als göttlich ist er vollkommen menschlich (wieder Rahner), aber als Mensch ist er das Symbol dessen, was er mitteilt: „Jesus ist, was Jesus tut“ (120). Wiederum steht hier Geschichte unausweichlich im Mittelpunkt: Das Universale „muß verankert sein in den konkreten Partikularitäten der Geschichte“ (129). Der Geist ist der Modus von Jesu Auferstehungsgegenwart; er ist „real in unseren Körpern“ (128). Aufgrund eben dieser Geschichtlichkeit gibt es aber auch andere Fälle des Fleischwerdens letzter Wirklichkeit und Wahrheit. Dies befreit zu einer erweiterten Gebetspraxis, die nicht wortreich und dualistisch ist, sondern sich der Disziplin des Schweigens unterzieht und durch das „Sakrament der Stille“ in das Geheimnis hineinhorcht. Dabei können buddhistische Meditationspraktiken Mittel zum christlichen Zweck sein und die Eucharistiefeier ergänzen. Die gegenstandslose Achtsamkeit, das Verharren im gegenwärtigen Augenblick sind Anleitungen zum Glauben angesichts des Geheimnisses, zum Vertrauen ohne Gewissheit. Die liturgischen Worte und Symbole, die dieses Unausprechbare auszudrücken versuchen, „sind wahr, genau weil – darf ich sagen: *nur* weil – sie Symbole sind“ (163). So entstehen alle Worte aller christlichen Lehre und Liturgie aus Stille und kehren dorthin zurück.

In einem anregenden, ja bewegenden Schlußkapitel zieht Knitter alle behandelten Themen zusammen und richtet sie wie durch ein Brennglas auf das Anliegen, das sein Leben bestimmt hat: Frieden schaffen, Hoffnung schenken, Schöpfung bewahren. Durch Friedenseinsätze in El Salvador und Mexiko und als Mitglied des Internationalen Interreligiösen Friedensrats hat er lernen müssen, dass man über die allzu verständliche Parteinahme mit den Armen hinaus auch die Unterdrückter einbeziehen muß. Wie sein Lehrer Glassman Roshi ihm einmal sagte: „Wenn du die Todesschwadronen aufhalten willst, mußt du mit ihnen eins werden“ (173); oder, mit den Worten von Thich Nhat Hanh: „Wenn du Frieden willst, *sei* Friede“. Ausgerechnet am Holocaustdenkmal Yad Vaschem hat ein buddhistisches Mitglied des Friedensrats den Israelis gesagt: „Warum wollt ihr euch an vergangenes Leid erinnern?“ So wurde Knitter klar, dass die Buddhisten

keine Eschatologie haben, keinen „Herrn der Geschichte“, der alles nach einem Ziel ausrichtet. Für sie ist Zeit dualistisch, denn weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern allein der gegenwärtige Augenblick zählt. Mit-Leiden braucht keine Rechtfertigung durch gerechten Zorn oder Widerstand. Stattdessen sollte man alles, was ist, so, wie es ist, zunächst annehmen ohne es gutzuheißen, verstehen ohne es zu verurteilen. Dies ist die Praxis der buddhistischen „Soheit“: seinlassen ohne bekämpfen zu wollen.

Für einen erprobten Befreiungstheologen klingt dies wie Passivität, ja Resignation. Doch Knitter erzählt glaubwürdig, wie er gerade dadurch den Sinn der Zukunftshoffnung entdeckt hat: Auch Zukunft ist nicht „da draußen“ oder „da vorne“, sondern nicht-dual mit Gegenwart, also gleichzeitig „noch nicht“ und „schon jetzt“. So braucht man streng genommen keine Hoffnung. Auch Geschichte ist Inter-Sein, die Gegenwart des alles verbindenden Geistes. Doch dies besagt nicht, dass Geschichte nicht besser werden könnte. Das Pauluswort „Nicht ich, sondern Christus in mir“ erhält neuen Sinn: Frieden-Sein heißt Christus-Sein – ohne die egoistischen Absichten, die Friedensarbeit allzu oft durch Rängeleien und Eifersuchteleien zu stören. Doch so wie es soziale Sünde gibt, gibt es auch soziales Karma: Gier schafft sich Strukturen. So gibt es sehr wohl einen Zusammenhang zwischen Frieden und Gerechtigkeit, er lässt sich aber nur durch Gewaltlosigkeit realisieren. Hass und Zorn, so gerechtfertigt sie sein mögen, leiten zur Gewalt an, die Gegengewalt erzeugt. Genau dies ist das Gesetz des Kreuzes Jesu: Verzeih' ihnen; Dein Wille geschehe.

Es ist nicht leicht, die Wortgewandtheit und den Humor Knitters wiederzugeben und gleichzeitig dem Ernst seines Anliegens gerecht zu werden. Manchmal geben seine geschickten Formulierungen den Anschein von Verballösungen, die den angesprochenen Problemen nicht wirklich beikommen. Klassische Themen wie Trinität und Rechtfertigung werden eher implizit behandelt, obwohl eine Anleitung, sie neu zu durchdenken, geliefert wird. Die Option, mit „Werden“ und „Handeln“ statt mit „Sein“ und „Wesen“ zu arbeiten, bringt philosophische Probleme mit sich, mit denen sich auch die Buddhisten jahrhundertlang abgeben mussten. Hinzu kommt, dass der buddhistische Diskurs in der westlichen Öffentlichkeit allzu leicht lächerlich gemacht werden kann: Nirvana als Kopfreise, nichts ist wirklich, nimm' alles hin, so wie es ist. Die paradoxe Logik des Nicht-Dualismus, die Knitter bei jeder Gelegenheit anwendet, muss mit einer genau kalibrierten Spiritualität einher gehen, die nur durch Meditation und Erfahrung erreicht werden kann.

Doch Knitter, ein gestandener und überaus kompetenter Theologe des interreligiösen Dialogs, weiß, was er tut. Er vollbringt kein Glanzstück systematischer Theologie, sondern er erzählt aus dem Leben – aus seinem eigenen. Immer wieder flicht er Auszüge aus seinem Tagebuch ein, oft niedergeschrieben während christlicher oder buddhistischer Exerzitien. Er scheut vor keiner Abrechnung mit sich selbst und seinen Zweifeln zurück, doch er berichtet auch ge-

nauso offen und ehrlich von den lebensverändernden Erfahrungen, die er mit dem Buddhismus gemacht hat. Ob Gebet oder Gefühl, alles Relevante ist hier, um die Entscheidung, in die das Buch mündet, plausibel zu machen: Als katholischer Christ nimmt er die Drei Zuflüchten zu Buddha, seiner Gemeinschaft und seiner Lehre und wird damit, wie er sagt, zum eingeschriebenen Buddhisten. Für manche seiner StudentInnen, berichtet er, sieht dies nach spiritueller Promiskuität aus, als ob er als Verheirateter eine Affäre hätte. Doch sein Ausgangspunkt war, dass man heute nur dialogisch und *interreligiös* religiös sein kann. Erst am Schluss wird es dem Leser klar, wie ernst er es mit einer pluralen oder hybriden religiösen Identität meint. Theologie als Zeugnis: denkbar selten, aber noch seltener ausgeführt mit der sprachlichen und denkerischen Subtilität von Knitter. Wer in der englischen Sprache zu Hause ist und sich an der recht informellen amerikanischen Art des Autors nicht stört, sollte das Buch unbedingt im Original lesen, denn es ist wahrhaft bewegend und wird einiges bewegen. Ansonsten ist dieser Rezensent gespannt, ob es je vollständig und ohne Abschminke ins Deutsche übersetzt werden wird.

John D'Arcy May

KOSLOWSKI, Jutta, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 52), LIT-Verlag Münster 2009. 608 p., Pb 49,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1485-4.

Mit der vorliegenden, umfangreichen Dissertation wurde Jutta Koslowski 2007 an der LMU München im Fach Ökumenische Theologie promoviert. Die Arbeit zeugt von zahlreichen interkonfessionellen Begegnungen und Erfahrungen – bemerkenswerterweise hat die Autorin nicht nur katholische, sondern auch evangelische und orthodoxe Theologie studiert – sowie von umfangreicher Archivarbeit und Literaturrecherche. Angesichts der höchst umfangreichen Literatur zur Thematik und der breiten Anlage der Arbeit kann diese selbstverständlich nicht den Anspruch erheben, auch nur in die Nähe der Vollständigkeit zu gelangen, zumal die Literaturrecherche weitgehend 2005 abgeschlossen worden zu sein scheint. Daher mag eine Kennerin der Diskussion über den päpstlichen Primat bzw. den Petrusdienst einige einschlägige Titel aus jüngerer Zeit vermissen (z.B. die Studie von Radlbeck-Ossmann oder den von Walter Kasper herausgegebenen Band *The Petrine Ministry*), durch deren Berücksichtigung die Kernthesen hinsichtlich der institutionellen Gestalt möglicherweise noch weiter hätten profiliert werden können. Nichtsdestoweniger bietet sie eine kenntnisreiche und ausführli-

che Diskussion der verschiedenen Einheitsmodelle und Zielvorstellungen, die im katholisch-evangelischen Dialog präsent sind.

Nach einer ausführlichen Einleitung (3-40), in der die Autorin über Bedeutung und Abgrenzung des Themas sowie die Zielsetzung, den Aufbau und die Methodik informiert und einige Begriffsklärungen (Einheitsdiskussion, Kircheneinheit, Kirchengemeinschaft etc.) vornimmt, bietet sie in einem ersten großen Teil einen historischen Überblick über die Entwicklung der Einheitsdiskussion (41-337). Dazu stellt sie zunächst die wichtigsten Einheitsmodelle und ihre geschichtliche Entwicklung anhand der Quellentexte und der theologischen Diskussion vor, beginnend mit dem Modell der *organischen Union* seit der 1. Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 bis hin zur 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975. Es folgen das Modell der *konziliaren Gemeinschaft* (von der Studie „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung“ (1967) der Kommission „Faith and Order“ bis zu einem Dokument derselben Kommission von 1978), das Modell der *versöhnten Verschiedenheit*, das vor allem vom Lutherischen Weltbund vertreten wurde, das Modell *Kirchengemeinschaft*, dessen Anfang in der Leuenberger Konkordie gesehen werden kann, aber zu dem auch sehr junge Texte von Seiten der EKD und VELKD vorliegen, sowie abschließend das Modell *Koinonia*, das sowohl vom ÖRK als auch von katholisch-evangelischen Kommissionen behandelt wird. Anschließend bespricht sie deutlich weniger ausführlich weitere, weniger repräsentative, weniger rezipierte und weniger präzise Beiträge zur Einheitsdiskussion, zunächst Vorschläge von evangelischer Seite, darunter *Föderative Union*, *Abendmahlsgemeinschaft* und die *Gegenseitige Anerkennung*, sodann von katholischer Seite (*Gemeinschaft von Gemeinschaften* und *Schwesterkirchen*) und schließlich von einzelnen Theologen (beginnend mit Jan Willebrands über den Fries-Rahner-Plan und Eilert Herms bis hin zu Wolfgang Thönissen; leider wird der andernorts zitierte Beitrag von Laurentius Klein zu einer Alternative der Konsensökumene nicht berücksichtigt). In diesem Teil bezieht die Autorin zwar immer wieder auch selber Stellung, bleibt aber weitgehend bei der Darstellung der unterschiedlichen Konzeptionen und der Diskussion über sie. Gerade angesichts ihrer gründlichen und umfassenden Kenntnis der Dokumente und Diskussionen wäre es sicherlich noch gewinnbringender gewesen, wenn sie ihren eigenen Überlegungen mehr Raum eingeräumt hätte.

Das gilt prinzipiell auch noch für den nächsten großen Teil, den systematischen Überblick über die ekklesiologischen Grundlagen der Einheitsdiskussion (339-475). Die beiden Abschnitte zur evangelischen bzw. katholischen Theologie sind grundsätzlich gleich aufgebaut, indem sie zunächst die biblischen Grundlagen nennt, sodann die dogmatische Entfaltung referiert und abschließend auf die ökumenische Diskussion eingeht. Dabei kommen der katholischen Theologie mehr als doppelt so viel Seiten zu wie der evangelischen, was vor allem an der dogmatischen Entfaltung liegt, die Koslowski mit traditionellen Positionen ka-

tholischer Theologie beginnt und mit verschiedenen einschlägigen Dokumenten des nachkonziliaren Lehramtes enden lässt. In diesem Part irritiert es etwas, wenn sie in der ersten Anmerkung zu Überblicken über die katholische Ekklesiologie ausschließlich auf Beiträge von Peter Neuner verweist (vgl. 393 Anm. 1577), was der innerkatholischen Diversität gerade in der Ekklesiologie (genannt seien nur die Akzentuierungen auf einer *Communio*-Ekklesiologie (Kasper, Kehl u.a.), einer Volk-Gottes-Ekklesiologie (Klinger u.a.) oder einer sakramentalen Ekklesiologie (Ellacuría, de Lubac u.a.) wohl kaum gerecht wird. Bei der ökumenischen Diskussion geht sie zudem auf die Diskussionen über die apostolische Sukzession und das Bischofsamt sowie die vom I. Vatikanum definierten Prärogative des Bischofs von Rom ein. In der „Auffassung vom Papsttum als oberster Leitungsinstanz der Gesamtkirche“ sieht sie zweifelsfrei zutreffend nicht nur „[d]as spezifische Charakteristikum katholischer Ekklesiologie“, sondern auch „die entscheidende Divergenz im ökumenischen Dialog“ (472). Da Jurisdiktionsprimat und Infallibilität weder von evangelischer noch von orthodoxer Perspektive in der gegenwärtigen Gestalt akzeptiert werden können, sieht sie eine Herausforderung an die Katholische Kirche darin, ihre Lehrverkündigung in Richtung einer möglichen Verständigung weiterzuentwickeln.

In einem knappen Ausblick (477-493) nennt sie mögliche Konvergenzen in der Einheitsdiskussion, da sie einen Fundamentalkonsens hinsichtlich des Einheitsverständnisses ausmacht, wobei die Frage nach dem zu entwickelnden Einheitsmodell deutlich schwieriger ist. Konvergenzen bezüglich der Einheitsmodelle sieht sie auf evangelischer Seite in demjenigen der versöhnten Verschiedenheit bzw. der Kirchengemeinschaft und auf katholischer Seite in demjenigen der korporativen Wiedervereinigung bzw. der Gemeinschaft von Gemeinschaften. Eine Synthese beider wäre eine Modifikation des Modells der korporativen Union. (Vgl. 492f.)

Erfreulicherweise beendet sie mit dieser Analyse nicht ihre Ausführungen, sondern stellt in einem Epilog (495-524) noch eine eigene Zielvorstellung vor, die sie mit „Einheit in Vielfalt“ betitelt. Die grundlegende Idee ist die einer strukturell sehr weitgehenden Einheit (ähnlich zum Modell der *organischen Union*) und einer spirituell sehr weitgehenden Vielfalt (nahe zur *versöhnten Verschiedenheit*), wodurch sich die unterschiedlichen Konfessionen gegenseitig bereichern können. Nötig wäre dazu, die ergangenen Lehrverurteilungen aufzuheben, was auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, näherhin des Nizäno-Konstantinopolitanums u.a. wegen seines Alters, seiner hohen Wertschätzung sowie seiner liturgischen Verwendung, geschehen könnte. Vollzogen werden könne diese Vorstellung als eine Gemeinschaft der sich gegenseitig anerkennenden Kirchen, wozu sie auch konkrete Vorschläge hinsichtlich der institutionellen Gestalt in Richtung der altkirchlichen Pentarchie als einer Gemeinschaft von Teilkirchen macht; zentral zum Modell gehört die Wiedervereinigung der Kirche auf der Ortsebene und auch die Frage der Zulassung von Frauen zu kir-

chenleitenden Ämtern müsste positiv entschieden werden. Spätestens hieran wird deutlich, dass es Koslowski bei diesen Überlegungen weniger um die konkreten Erfolgchancen geht, als vielmehr darum, ein Modell zu entwickeln, das sowohl theologisch verantwortbar als auch (grundsätzlich) ökumenisch konsensfähig wäre. Auch wenn sie sich bewusst ist, dass ihr Vorschlag (vor allem aufgrund nicht-doktrinaler Faktoren) höchstwahrscheinlich nie verwirklicht werden will, betont sie: „Der hier unterbreitete Vorschlag einer „Einheit in Vielfalt“ ist *keine unrealistische Utopie, sondern eine konkrete Vision*; er versteht sich als *eine realisierbare Modellvorstellung kirchlicher Einheit*.“ (522) Gerade darin sehe ich das Potential ihres Vorschlags, da es sehr nützlich sein kann, auch sehr weitreichende Vorschläge, gewissermaßen Utopien zu äußern, die sich nicht schon in vorausgehendem Gehorsam gegenüber den möglicherweise bestehenden Sachzwängen und nicht-doktrinalen Faktoren im ökumenischen Diskurs beschränken und sich dadurch der Möglichkeit begeben, auch unübliche Gedanken in die Diskussion einzubringen.

Zu kritisieren ist vor allem aus Sicht der Leserfreundlichkeit ihre Tendenz, aus den diversen Dokumenten und Beiträgen sowohl bei der Darstellung der Entwicklung der Einheitsmodelle als auch im systematischen Teil sehr umfangreich (nicht selten über eine halbe Seite lang) zu zitieren. Denn leider erweckt das Buch dadurch passagenweise den Eindruck einer Sammlung von mit wenigen überleitenden Sätzen verbundenen Zitaten. Eine gestraffte Paraphrase wäre auch im Blick auf den Umfang des Buches möglicherweise von Vorteil gewesen. Denn so besteht die Gefahr, dass der Epilog, indem ich vor allem das ökumenisch-theologische Potential der Arbeit sehe, zu wenig Aufmerksamkeit erhält.

Das Verdienst dieser Arbeit kann somit auf zwei Ebenen angesiedelt werden: Zunächst einmal bietet sie sehr ausführliche und umfassende Informationen über die Entwicklung der im katholisch-evangelischen Dialog vertretenen Einheitsmodelle und Zielvorstellungen (ohne sich auf einige wenige wirkungsmächtige zu konzentrieren) sowie über deren ekklesiologische Grundlagen. Sodann – und dies dürfte der für die weitere Diskussion bedeutendere Part sein – stellt sie ein eigenes Modell vor, dem weitere Aufmerksamkeit nur gewünscht werden kann.

Thomas Fornet-Ponse

LINTNER, Martin, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien. – Wien: LIT-Verlag 2006, 496 S. kart. □ 41,10 ISBN 3-7000534-2

Die in Wien angefertigte Dissertation gliedert sich in 4 Teile: 1. Zugänge zum Phänomen des Schenkens, 2. Philosophische und anthropologische Aspekte, 3. Bibeltheologische und christologische Annäherung, 4. Versuch einer theologisch-ethischen Verortung. Im 1. Teil findet man viel historisch und phänomenologisch interessantes Material zum Thema Gabe und Geschenk von etymologischen und semantischen Aspekten über natur-, human- und sozialwissenschaftliche Aspekte. Auch die beiden Exkurse zur Weihnachtsbescherung und zum Schenken in Sprichwörtern bieten aufschlussreiche Informationen. Der 2. Teil referiert philosophische Positionen zu Gabe und Geschenk von Aristoteles und Thomas über R.W. Emerson, F. Nietzsche zu M. Buber, E. Lévinas und J. Derrida, wobei die drei letztgenannten am ausführlichsten zur Sprache kommen. L.s Darlegungen kann man somit auch als Einführung in diese Autoren lesen. Bei aller unumgänglichen Notwendigkeit der Begrenzung des Stoffes wäre m.E. für die Antike auch Senecas Schrift *de beneficiis* der Beachtung wert gewesen, einmal, weil sie für das Thema einschlägig ist, zum Zweiten, weil manche Aussagen dieser Schrift eine auffällige Ähnlichkeit zu Formulierungen der Bergpredigt aufweisen. Leider finden unter Moraltheologen Autoren wie Seneca und Cicero generell wenig Beachtung. Der 3. Teil enthält den „Versuch eines christologischen Konzeptes von Gabe ... das sich der ... aufgezeigten Aporien der Gabe sowie der zum Ausdruck gebrachten kritischen Fragen – und Anfragen an das Christentum – bewusst ist“ (208). Die „bibeltheologische Annäherung“ geschieht zunächst durch die Auslegung einiger Passagen aus der Bergpredigt, dreier Gleichnisse (Arbeiter im Weinberg, unbarmherziger Schuldner, Talente) und zweier Erzählungen (Salbung durch die Sünderin, Zachäus), schließlich durch Reflexionen zum Tod Jesu und zur Eucharistie. Im 4. Teil sucht der Autor „nach Traditionssträngen, die sich – wenn auch nicht bruchlos – als dialogfähig mit einem dekonstruktiven Ansatz erweisen“ (357) und sucht das Problem der „Aporie der Gabe und des Schenkens“ (wie bei Derrida formuliert) in der Reflexion über „Glaube und Zeugnis in der Nachfolge Christi“ weiterzudenken. Hier gibt die Arbeit hilfreiche Anregungen zu einem Thema, das in der Moraltheologie als solches wenig bearbeitet ist.

Bisweilen wünschte man sich eine etwas kritischere und distanziertere Reflexion auf die Sprache und auf Aussagen der behandelten Autoren. So liest man etwa im Kapitel über Lévinas (166): „Die Schuld vergrößert sich in dem Maß, in dem sie abgetragen wird.“ Hier wüsste man gern, wie ‚Schuld‘ hier auf Französisch heißt. Anders als im Deutschen gibt es im Lateinischen, in romanischen Sprachen und auch im Englischen nicht nur ein Wort für Schuld, sondern zwei (*debitum* – *culpa*, *debt* – *guilt*). Schuld (im Sinne von *culpa*) ist an sich et-

was, was radikal gegen den Menschen spricht. Ein Autor eines Buches ebenfalls über Gabe und Schenken kennt dagegen auch „positive Schuld“ (Peter Verhezen, *Gifts, Corruption, Philanthropy*, Bern 2009, 56): „In the case of a positive debt, I am obliged – I owe – but I am not necessarily a debtor in *sensu stricto*. In my gratitude towards the other, I feel that I am entrusted and have ‚accepted a deposit‘ from the other. ‚Je dois mais je ne suis pas en dette‘.“ Wie die Aussage von Lévinas hier einzuordnen wäre, wäre interessant zu wissen. Solche Reflexion auf die Ambivalenz der Rede von der Schuld ist gerade für den Theologen wichtig angesichts der Tatsache, dass einige Gleichnisse Jesu für das Schuldigwerden in der Tat Bilder aus dem Schuldrecht verwenden; für die Erläuterung von sittlicher Schuld ist aber diese Bildhälfte ausdrücklich zu problematisieren. Wenn das Geben als „Erleiden bis hin zur Selbstaufopferung für den anderen“ (161) erläutert wird, wäre darauf hinzuweisen, dass solche Aussagen in anderem Kontext durchaus problematisch sind, etwa in der Mahnung des 1. Petr an die Sklaven (2,20): „Wenn ich aber recht handle und trotzdem Leiden erduldet, das ist eine Gnade in den Augen Gottes.“

Auch manche von ExegetInnen übernommene Aussagen im 3. Teil wären zu überdenken. Die These, dass das in Mt 5,46f angesprochene Verhalten dem „ganz normalen“ (nicht von vornherein sündigen) Verhalten der Menschen entspricht im Sinne eines (egoistisch verstandenen) *do ut des* (214) halte ich für falsch, auch wenn man sie bei NeutestamentlerInnen häufig lesen kann. Immerhin ist in der Parallelstelle Lk 6,32.34 solches Verhalten ausdrücklich als typisch für die *Sünder* bezeichnet. Bei Matthäus haben die Wörter ‚Zöllner‘ und ‚Heiden‘ eine negative normative Bedeutung. Die ‚Heiden‘ sind hier nicht (gerechte) Nicht-Christen oder Nicht-Juden, sondern typische Sünder. (Zu meiner Deutung der 5. und 6. Antithese verweise ich auf W. Wolbert, *Was sollen wir tun*, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2005, Kap. 4 und 5.)

Im letzten Teil verdeutlicht L. in einem Exkurs die „Dimension der Gabe“ am Beispiel Organspende. L. erscheint es mit Franz Böckle (453) „als sittliche und moralische, wenn auch nicht rechtlich einklagbare Pflicht, sich mit der eigenen Bereitschaft für eine Organspende im Falle des Todes auseinanderzusetzen, und zwar als Ausdruck der Nächstenliebe sowie als Konfrontation mit dem eigenen Sterben.“ Dem ist zuzustimmen. Aber ist auch die Spende selbst eine moralische Pflicht? Hier scheint L. zu zögern, wohl mit Recht. Andererseits ist eine eindeutige Einordnung als übergebührlig nur bei der Lebendspende angebracht. Wenn die Organspende nach dem Tod nämlich Pflicht wäre, wäre auch die Möglichkeit des Widerspruchs selbst (und L. favorisiert die Widerspruchslösung; vgl. 454) in Frage zu stellen. Oder ist dieser Widerspruch nur eine rechtliche, aber keine moralische Option?

SCHOCKENHOFF, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen. Herder, Freiburg i.Br. 2009, 650 S. □39,90 ISBN 978-3-451-30217-6.

Das vorliegende Buch stellt eine Neubearbeitung des gleichnamigen Buches von 1993 des Autors dar (Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Freiburg 1993). Die Entwicklungen gerade auf dem Feld der Bioethik lassen eine Neubearbeitung ohne Zweifel sinnvoll und wünschenswert erscheinen. Neben einem neuen Einführungskapitel finden sich jetzt ein neuer Abschnitt über die naturalen Voraussetzungen des Menschseins, ein neues Kapitel über „Ethische Probleme im Zusammenhang mit der Ausweitung diagnostischer Verfahren“, ein entsprechendes über die „Ausweitung therapeutischer Verfahren“, ein weiteres über „Ethische Probleme der biomedizinischen Forschung“ (als da sind die Forschung mit adulten oder embryonalen Stammzellen, das Klonen zu Forschungszwecken, Chimären- und Hybridbildung). Darüber hinaus sind die früheren Kapitel oft beachtlich erweitert. So ist etwa das Kapitel „Grundlagen der Lebensethik aus philosophischer Sicht“ etwa doppelt so umfangreich geraten. Unter den neu behandelten Einzelproblemen sei erwähnt die neuere durch eine Papstansprache hervorgerufene Diskussion um künstliche Ernährung und Hydrierung. Hier macht S. auf eine die mit der Papstansprache nicht konforme moraltheologische Tradition aufmerksam und wendet sich mit Recht gegen eine „in manchen kirchlichen Kreisen und Pro-Life-Bewegungen ... unbedachte Lebensschutzrhetorik ..., die aus mangelnder Kenntnis der eigenen Tradition eine unbegrenzte Verpflichtung zur Lebenserhaltung um jeden Preis annimmt“ (403). Auch die anschließenden Ausführungen zu „Kriterien der Organtransplantation sind zur Orientierung hilfreich angesichts immer wiederkehrender Missverständnisse etwa zur Frage des Hirntods (404-437). Dabei wird oft nicht zwischen „Subjekt, Definition und Kriterium des Todes“ (409) unterschieden. In diesen und vielen anderen Fragen gibt diese Neuauflage Orientierung in einem Bereich, dessen Publikationen kaum zu überblicken sind.

Werner Wolbert